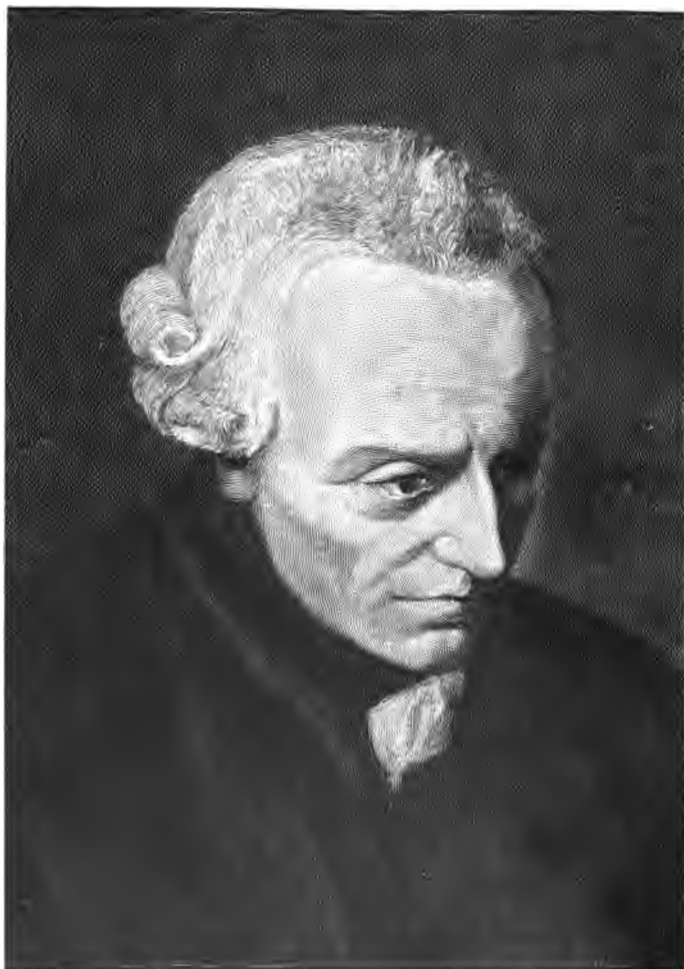

WIDENER
HN TKMB -


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM · ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG ·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE
RI
TAS



Immanuel Kant

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
146. Bändchen

Immanuel Kant

Darstellung und Würdigung

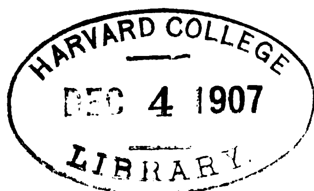
von

Oswald Külpe

Mit einem Bildnisse Kants



Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1907


HARVARD COLLEGE
DEC 4 1907
LIBRARY

Meinem lieben Bruder

Alfons

gewidmet

Vorwort.

Aus einer wiederholten Behandlung der Kantischen Philosophie in akademischen Vorlesungen und Übungen, sowie aus den beim letzten Ferienkurse für Volkslehrer im Sommer 1906 gehaltenen Vorträgen ist auf besonderen Wunsch dieser Hörer und auf die Aufforderung der Verlagsbuchhandlung die vorliegende Schrift entstanden. Wenn sie sich auch zunächst an einen weiteren Kreis von philosophisch interessierten Gebildeten wendet, so glaubte ich doch nicht bloß darstellen und erläutern, sondern auch beurteilen und würdigen zu sollen. Bei aller Bewunderung und Sympathie für Kant vermag ich wesentliche Züge seines kritischen Idealismus nicht anzuerkennen, und ich habe es für richtiger gehalten, diesen ablehnenden Standpunkt, unter Vernachlässigung aller untergeordneten Zweifel und Anstände, deutlich zu vertreten, als den Eindruck unantastbarer, des Fortschritts weder bedürftiger noch fähiger Weisheit zu erwecken. Kants unerschütterliche geschichtliche Größe kann dadurch keine Beeinträchtigung erfahren, daß man ihm hundert Jahre nach seinem Tode das Verflochtensein in den Anschauungskreis seiner Zeit und die sich hauptsächlich aus diesem Umstande ergebende Vergänglichkeit nachweist. Darüber hinaus gibt es bleibende Werte, vor allem in den methodischen Prinzipien, in den kritischen Errungenschaften und den schier unerschöpflichen Anregungen zu Problemen und Lösungen. Und die echte, in sich geschlossene Eigenart seiner bedeutenden Persönlichkeit ist zu einem unvergänglichen Typus deutscher Philosophen geworden.

Es versteht sich von selbst, daß ich der großen Literatur über Kant viel verdanke. Was Cohen und Riehl, was

B. Erdmann und Paulsen, was Volkelt, Vaihinger und Adickes und mancher andere für die Einsicht in Kants Entwickelung und Gedankenwelt geleistet haben, ist auch dieser Schrift in hohem Maße zugute gekommen. Aber ich darf wohl sagen, daß sie auf selbständigem Studium der Quellen und auf eigener Beurteilung ihres Inhalts beruht. Sie steht im Zusammenhange mit den Ausführungen, die ich in der im gleichen Verlage erschienenen „Philosophie der Gegenwart in Deutschland" (3. Aufl. 1905) und in der bei S. Hirzel veröffentlichten „Einleitung in die Philosophie" (3. Aufl. 1903) über Kant und die einschlägigen Probleme gegeben habe. Einige Partien sind aus der an der Würzburger Universität 1904 von mir gehaltenen Kantrede herübergenommen.

Das dem Buche vorangestellte Bildnis von Kant ist erst im Jahre 1896 in Dresden entdeckt worden und seitdem in das Städtische Museum in Königsberg übergegangen. Man nimmt an, daß es von einer Schülerin Anton Graffs, der Malerin Elisabeth von Stägemann, gemalt worden ist. Es dürfte Kant etwa in seinem 60. Jahre darstellen (vgl. Kantstudien III 160 ff., VI 113 f. und IX 343).

Die S. VIII angegebene Literatur ist eine kleine Auswahl, die nur den Zweck hat, auf größere, eine reichere Literaturübersicht enthaltende oder sonst wertvolle, aber nicht zu spezielle Bücher hinzuweisen. Allgemeinere Werke über Geschichte der Philosophie findet man in Busses, der gleichen Sammlung wie die vorliegende Schrift angehörendem Buche „Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit" (2. Aufl. 1905) angeführt. Über die Kantbewegung der letzten Zeit orientieren sehr vollständig die von Vaihinger begründeten Kantstudien (bisher 10 Bände bei Reuther u. Reichard erschienen).

Würzburg, im Dezember 1906.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Literarische Nachweise.

Von den Gesamtausgaben der Schriften Kants ist in erster Linie die im Erscheinen begriffene der Berliner Akademie der Wissenschaften (bisher 4 Bände „Werke", 3 Bände „Briefwechsel") hervorzuheben. Unter den älteren Ausgaben sind die zweite Hartensteinsche (1867 bis 1869) und die Ausgabe von Rosenkranz u. Schubert (1838 bis 1842) am meisten zu empfehlen. Sehr gute Einzelausgaben bringt die Dürrsche philosophische Bibliothek und die Reclamsche Universalbibliothek. Einige Hauptschriften sind auch von B. Erdmann und E. Adickes vorzüglich ediert worden. Die „Bücher der Weisheit und Schönheit" enthalten in einer von Messer verkürzten Form die erkenntnistheoretischen und ethischen Hauptschriften. — Zur ersten Lektüre dürften sich von den vorkritischen Schriften die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und die „Träume eines Geistersehers", von den kritischen Schriften die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" am meisten eignen.

Von der großen Literatur über Kant sei folgende kleine Auswahl empfohlen:

F. Paulsen: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. 4. Aufl. Stuttgart, 1904. In der Sammlung: Frommanns Klassiker der Philosophie.

M. Kronenberg: Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. München, 1905.

G. Simmel: Kant. Sechzehn Vorlesungen. Leipzig, 1904.

H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885.

J. Volkelt: Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig, 1879.

H. Vaihinger: Commentar zur Kritik der reinen Vernunft. Bisher 2 Bände. Stuttgart, 1881, 1892.

A. Messer: Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig, 1904.

V. Delbos: La philosophie pratique de Kant. Paris, 1905.

H. Cohen: Kants Begründung der Ästhetik. Berlin, 1889.

V. Basch: Essai critique sur l'esthétique de Kant. Paris, 1896.

1. Die geschichtliche Bedeutung.

Der deutsche Student, der etwa um das Jahr 1760 seine Hochschule bezog, um sich der von ihm erwählten Wissenschaft, der Jurisprudenz oder der Theologie zu widmen (Medizin spielte damals noch eine sehr unbedeutende Rolle), hatte eine wesentlich andere Stellung zur Philosophie als der moderne civis academicus. Sein besonderes Gebiet beschäftigte ihn nicht allzusehr. Der Stoff war nicht übermäßig groß, die Form, in der er gebracht wurde, mehr begrifflich als anschaulich, und ein erfreulicher persönlicher und sachlicher Zusammenhang band und vereinfachte die einzelnen Disziplinen. Schon nach zwei Jahren konnte der Kandidat, für seinen Beruf hinreichend vorbereitet, die Hochschule verlassen. Die einzelnen Professoren beherrschten und lehrten das ganze Gebiet ihrer Fakultät, und die einzelnen Fächer waren weit entfernt von der spezialistischen Ausbildung, die ihnen heute so großen Umfang verleiht. Die Einheit aller Wissenschaft wurde dem Studenten nicht in Frage gestellt durch gründliche Einzeluntersuchungen über die kleinsten Ausschnitte der Erkenntnis. Überall sah er die Grenzen und über sie hinweg in benachbarte Gegenden. Zwischen der bloßen Vermutung, die es wagt das Bild der Wahrheit mit einem Handgriff zu entschleiern, und der mit aller Vorsicht und Sorgfalt begründeten wissenschaftlichen Einsicht gab es noch keinen scharfen Gegensatz. Philosophie und Wissenschaft gingen sachte, ohne Sprung ineinander über, nicht etwa weil die Philosophie, wie in unseren Tagen, auch eine Wissenschaft sein wollte, sondern weil die Wissenschaft der Philosophie zu gleichen begehrte, sich nur als deren Fortsetzung gab und fühlte. Jedem Angehörigen einer der drei oberen Fakultäten wurde zur Pflicht gemacht, philosophische Vorlesungen in größerer Zahl zu hören und dadurch sich würdig für seine besondere Aufgabe vorzubereiten. Die Philosophie war die unbestrittene Königin der Wissenschaften, die ihnen die Prinzipien, die Methode, ja zuweilen die Resultate

vorschrieb. In seinen Lehrbüchern fand der deutsche Student jener Zeit unmittelbare Berufungen auf philosophische Lehrsätze und Systeme. Aristoteles und Descartes, Leibniz und Wolff wurden darin mindestens ebenso oft berücksichtigt, wie spezielle Vertreter der einzelnen Wissenschaften. So gewöhnte sich der Student, seine Disziplin nur als einen Anhang zur Philosophie oder als eine Anwendung derselben zu begreifen und bei dieser die notwendige Ergänzung zu seinem Stückwerk zu suchen. Ideen waren wichtiger als Tatsachen, Gedanken bedeutungsvoller als Beobachtungen. Den Sinn der Welt zu ergründen galt als vornehmer und dringlicher, als sich an ihre einzelnen Erscheinungen zu verlieren. So strebte man denn vor allem danach, von dem Lichte der Sonne Philosophie erleuchtet zu werden.

Diese Wertschätzung der Philosophie war auch in anderen Kreisen verbreitet. Kam doch damals ein gebildeter Mittelstand auf, der sich zwischen den Hof und das Volk einschob und in immer breiterem Maße an Ansehen und innerer Bedeutung gewann. Wir wissen, daß die Philosophie von Christian Wolff, den man heute fast nur noch dem Namen nach kennt, um die Mitte des 18. Jahrhunderts in die entlegensten Kulturgebiete eindrang. Man predigte von den Kanzeln nach seiner Methode, man legte Kinderbücher nach seinen Prinzipien an. Theologen und Juristen beeiferten sich, ebenso wie die schöne Literatur und die Naturlehre, in seinem Geiste zu arbeiten und darzustellen. Es entstanden besondere Gesellschaften zum Zwecke der Ausbreitung der Wahrheit nach Wolffschen Grundsätzen. Hof- und Staatsbeamte von hohem Range, Buchhändler und andere Berufsgenossen vereinigten sich zur gemeinsamen Erkenntnis dieser Philosophie und gaben sich das Wort, „nichts für wahr zu halten ohne zureichenden Grund“ und „sich aller anzunehmen, welche die Wahrheit wollen und verbreiten“. Es galt als Kennzeichen einer gebildeten Frau, daß sie von dem Lichte der Vernunft und dem Streben nach Vollkommenheit etwas zu sagen wisse. Im gewöhnlichen Lebensverkehr und in der geselligen Unterhaltung spielten die mathematischen Definitionen und Demonstrationen eine große Rolle. (Biedermann.)

Diese allgemeine Wirkung der Philosophie war dadurch erleichtert, daß seit kurzer Zeit auch die deutsche Sprache zu ihrer Darstellung verwandt wurde. Leibniz hatte noch seine

meisten und die bedeutendsten Werke in lateinischer oder französischer Sprache verfaßt. Selbst die Théodicée, deren populärer Inhalt eine deutsche Form schon vertragen hätte, war französisch geschrieben. Für die Einführung des Deutschen in die wissenschaftliche Welt sind Christian Thomasius (1655—1728), dessen Vater ein Lehrer von Leibniz gewesen war, und Wolff (1679—1754), der schon erwähnte, bahnbrechend tätig gewesen. Im Jahre 1687 kündigte Thomasius in Leipzig eine Vorlesung in deutscher Sprache an und beging dabei „das erschreckliche, noch nie erhörte Crimen“, ein deutsches Programm an das schwarze Brett der Universität anzuschlagen, welches, wie Luden sagt, noch nie durch die deutsche Sprache entweiht worden war. Hier erklärte sich Thomasius für die Einsetzung der eigenen Muttersprache in ihre Rechte und verurteilte die übermäßige Bevorzugung der toten Sprachen. Damit begnügte er sich nicht: er setzte der bedeutendsten Gelehrten-Zeitschrift jener Tage, den Acta eruditorum, eine deutsche Zeitschrift entgegen. Sie erschien unter dem Titel „Schertz- und Ernsthaffte, vernünfftige und einfältige Gedancken über allerhand Lustige und nützliche Bücher und Fragen“. Diese für jedermann verständliche Monatsschrift brachte hauptsächlich praktische Anwendungen strengerer Wissenschaft und erging sich in lebhaftem, wahrhaft freimütigem Kampfe gegen veraltete Einrichtungen, überlebte Gewohnheiten und Anschauungen, unvernünftige Sitten. Der Erfolg dieses Unternehmens war sehr groß. Viele Nachahmungen tauchten auf, und die hier eingeleitete Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben trug bald ihre Früchte. Was half es, daß man Thomasius anfeindete, daß ihm verboten wurde, Vorlesungen zu halten und etwas ohne Zensur drucken zu lassen. Er verließ 1690 das ungastliche Sachsen und fand eine ehrenvolle Anstellung bei der in Halle errichteten Ritterakademie, die bald darauf (1694) in eine Universität umgewandelt wurde. Hier wurden die Vorlesungen und „Monatsgespräche“ mit erneutem Eifer wieder aufgenommen, und von Leipzig aus waren viele Anhänger dem kühnen Manne nachgezogen.

Dazu kam nun Chr. Wolffs Verfahren. Seine philosophische Lehre hat er zuerst in deutscher, nachher in lateinischer Sprache dargestellt. „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele und allen Dingen überhaupt“, so nannte

er z. B. ein Werk, welches alle Teile der Metaphysik, also die Grundlagen einer Weltanschauung zu behandeln berufen war. Von der Fessel des strengen systematischen Zwanges freier, lesen sich auch heute die deutschen Schriften von Wolff ungleich leichter und besser als die weitläufig und umständlich abgefaßten lateinischen Handbücher. Es war für Wolff gewiß nicht bequem, Logik, Metaphysik, Psychologie und Naturphilosophie in deutscher Ausdrucksweise vorzutragen. Gab es doch noch keine ausgebildete philosophische Terminologie in dieser Sprache! Wolff hat das Verdienst, sie für alle diese Gebiete eigentlich erst geschaffen zu haben. Dabei verfuhr er zweckmäßigerweise so, daß er sich an den damaligen Sprachgebrauch möglichst anlehnte. Auf diese Weise sicherte er seinen Schriften den Erdgeruch der Volkssprache und die Möglichkeit, von jedermann, der denken wollte und denken konnte, verstanden zu werden. Noch gab es keinen philosophischen Jargon, der in stolzer Unnahbarkeit über den Köpfen gewöhnlicher Sterblicher dahinrauscht, keine erneute Anlehnung an die toten Sprachen, um neue Begriffe und Formeln zu gewinnen. So begreifen wir auch von diesem rein äußerlichen Grunde aus die allgemeinere Teilnahme, das reiche und natürliche Interesse an Wolffs Philosophie und den durch sie angeregten Bestrebungen.

Aber eine einheitliche Philosophie gab es um das Jahr 1760 keineswegs. Die Richtungen und Systeme, die damals herrschten, waren zahlreich genug. Es war geradezu eine Anarchie eingetreten, eine verwirrende Mannigfaltigkeit der Lehren und Meinungen. Die katholische und die protestantische Scholastik hatten an nicht wenigen Universitäten noch ihre Vertreter. Daneben gab es Anhänger des Descartes, im stillen und verborgenen auch solche des Spinoza, des verworfenen „Gottesleugners". Außerdem war die Philosophie des Leibniz in der Fassung, wie sie ihr Wolff gegeben hatte, größerer Anerkennung noch immer sicher. Aber fremde Einflüsse hatten zugleich ihre allgemeinere Gültigkeit bereits einzuschränken begonnen. Von Frankreich und England her drang philosophisches Schrifttum unaufhaltsam in Deutschland ein. Voltaire, Montesquieu, Rousseau wurden mit Begeisterung gelesen, selbst La Mettrie, der ruchlose Materialist, schmackhaft gefunden. Bonnet und Condillac regten das schon erwachte psychologische Interesse mächtig an. In der gleichen Richtung wirkte,

was von dem britischen Inselreich herüberkam. Zwar hatte auch Leibniz sich eingehend mit seinem englischen Antipoden John Locke auseinanderzusetzen gesucht; er hatte dem Buche desselben ein Buch gegenübergestellt, das Kapitel für Kapitel den Ausführungen Lockes folgte und sie einzuschränken oder zu widerlegen sich bemühte. Aber dieses Buch, eine der wichtigsten Schriften von Leibniz, die Nouveaux essais sur l'entendement humain, war liegen geblieben, hatte das Licht der Öffentlichkeit nicht erblickt. Als Locke im Jahre 1704 starb, hielt Leibniz es für unpassend oder zwecklos seine Gegenschrift zu publizieren. Erst im Jahre 1764 wurde sie aus dem Nachlaß des großen Mannes herausgegeben und erlangte nun nicht mehr das Ansehen, das ihr gebührt hätte, und erzielte ebensowenig die Wirkung, die sie sonst für die Entwickelung der deutschen Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hätte haben können. Man war eben schon über den darin eingenommenen konservativen Standpunkt vielfach hinausgeschritten und hatte sich auch anderen Problemen und Ideen mit größerem Interesse zugewandt.

Inzwischen hatte ja in England selbst Lockes Lehre eine weitere Ausbildung erfahren, und in Deutschland war man bemüht gewesen, diesem Fortschritte zu folgen. 1755 erschien Humes kleinere Arbeit, die Untersuchung über den menschlichen Verstand, in deutscher Übersetzung und lehrte einen Standpunkt kennen, der mit unbeirrter Konsequenz die empiristischen Voraussetzungen von Locke als Richtschnur an unsere Begriffe anlegte. Wenn all unser Denken und Erkennen sich aus den Leistungen unserer Sinne, der äußeren und inneren, herausgebildet hat und wir nichts anderes erfassen können, als dasjenige, was auf die Anschauung zurückführbar ist, dann ist alle Wissenschaft, soweit sie sich nicht auf begriffliche Bearbeitung schon erkannter Dinge beschränkt, darauf angewiesen, aus der Erfahrung zu schöpfen. Da nun aber alle Erfahrung immer nur lehren kann, was war oder ist und demgemäß wahrscheinlich sein wird, so fehlt unserer Erkenntnis die strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die wir an der Mathematik bewundern. Was wir in bestimmten Fällen nachgewiesen haben, kann durch neue Beobachtungen jederzeit umgestoßen werden. Nur in dem Gebiete des reinen Denkens sind wir von der Erfahrung unabhängig und können wir deshalb feststehende Sätze aufstellen. Aber

diese Sätze sagen uns nur, was wir eigentlich schon wissen, sie bringen nichts Neues, sie erweitern unsere Kenntnis nicht. Und so bliebe, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, das alte Ideal der kontinentalen Philosophie, die mathematische Vollendung unserer gesamten Erkenntnis, nicht nur unerreichbar, sondern auch widersinnig.

Denn das war ja gerade die Bemühung des Rationalismus eines Descartes und Spinoza und Chr. Wolff gewesen, der Philosophie und damit der Wissenschaft überhaupt die Gestalt zu verleihen, welche das Vorbild der Mathematik zeigte. Die Vernunft, das Denken galt seit Aristoteles als das Organ der höchsten Wahrheiten, als die Schöpferin aller notwendigen Erkenntnisse. Solche Erkenntnisse mußten nach der Überzeugung der neueren Philosophen auch von den übersinnlichen Gegenständen gewonnen werden können. Behauptungen über Gott, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele mußten sich ebenso beweisen lassen, wie die Lehrsätze der Mathematik, und erst in einer nach diesem Muster durchgeführten Metaphysik konnte das System unseres Wissens seinen Abschluß finden. Es ist hiernach begreiflich, daß die empiristische Lehre sich mit besonderem Nachdruck gegen diesen Anspruch einer Metaphysik als Wissenschaft auflehnte und, indem sie alle eigentliche Erkenntnis in Abhängigkeit von der Erfahrung brachte, die Möglichkeit bestritt, über Gegenstände, welche nicht zur Erfahrung gehören, eine Erkenntnis zu erwerben. So begann neben dem bisher bewährten Rationalismus in Deutschland sich ein Empirismus und dessen französische Vereinfachung, ein Sensualismus, breit zu machen, der unter der Erfahrung nur noch die äußere, mit den sogenannten fünf Sinnen erworbene, verstand. Neben den Versuchen, auch die Glaubensobjekte wissenschaftlich zu erkennen und zu beweisen, erhob sich der Zweifel nicht nur gegen die Beweise, sondern auch gegen ihre Gegenstände. Neben dem Streben nach einer geschlossenen und umfassenden Weltanschauung wurde ein Verzicht auf diese Krone der Philosophie, auf die Metaphysik, ein Verharren in den Niederungen der Beobachtung, der sinnlichen Welt üblich. Der Eklektizismus, das rasche und unsystematische Wählen passend erscheinender Bestandteile aus den Lehren aller Zeiten und Völker, dieses Zeichen erschlaffter philosophischer Schöpferkraft, hatte jetzt eine bedenkliche Ausdehnung gewonnen. Nur auf

dem Gebiete der Erfahrungsseelenlehre und dem damit in enge Verbindung gesetzten der Ästhetik wurde fruchtbarer und selbständiger gearbeitet. Diese Tendenzen waren es auch, die dem Wolffschen Rationalismus den wirksamsten Abbruch getan hatten. Sie waren zugleich die Brücke gewesen, die den Einzug der fremdländischen philosophischen Produkte vermittelt hatte. Die ästhetischen und psychologischen Schriften der Engländer und Franzosen wurden damals mit großem Eifer sofort nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übertragen. Batteux und Bonnet finden ebenso ihre Übersetzer, wie Hutcheson, Burke und Home, und so entwickelte sich ein lebendiger internationaler Verkehr mit den Philosophen der zwei für die Philosophie bedeutungsvollsten Kulturländer.

Dieses Interesse an der Psychologie und der Ästhetik in empirischem Sinne hatte aber auch eine ganz ursprüngliche Wurzel in der deutschen Kunst. Gegen den Regelzwang, der nach Wolffschem Muster durch Gottsched in der ästhetischen Kritik gehandhabt wurde, empörte sich das natürliche, frische Empfinden und Wollen des Künstlers. Er mochte nicht mehr fremden Zwecken, der Belehrung, dem praktischen Nutzen oder der Unterhaltung dienen, sondern wollte sich als selbständige Macht zur Geltung bringen. Die Form ist für ihn keine äußerliche Richtschnur mehr, an die er sich schlechthin zu halten hat; er selbst schafft sich seine Form nach Maßgabe ihres Inhalts. Es gibt keine Vorbilder und Gesetze für die Kunst außer denen, die sie in freier Produktion aufstellt und offenbart. Mit diesem, allen Schulzwang wie eine unerträgliche Fessel abschüttelnden Sturm und Drang wurde der rationalistischen und der höfischen Poetik der Krieg erklärt: Überschwenglichkeit des Gefühls brach sich Bahn gegen die Zierlichkeit und Vernünftigkeit des Herkommens, Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Ausdrucks gegen die Gemessenheit einer guten Erziehung in Stil und Versform. Solchen Bestrebungen konnte keine Ästhetik gerecht werden, die aus allgemeinen, bereits feststehenden Vernunftgründen an die Kunst ihre Forderungen heranbrachte, hier versagte die Deduktion, die Ableitung aus Prinzipien a priori. So fegte die Sturm- und Drangperiode den Rationalismus aus der Literatur hinweg, und um ihre Leistungen zu begreifen, dazu bedurfte es mehr als der alten Ästhetik und Psychologie. Hier galt es zu beobachten und Erfahrungen zu sammeln. Das

Erleben des Künstlers und sein Werk mußte der Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Betrachtung solcher Dichtungen werden. Der Empirismus fand damit eine neue Quelle in der literarischen Bewegung, die Deutschland ergriffen hatte.

So breiteten sich vor dem aufmerksamen Zuschauer jener Tage mannigfaltige Tendenzen aus. Die alte dogmatische, auf die Leistungsfähigkeit der Vernunft vertrauende Metaphysik lebte noch, aber eine rücksichtslose, den Boden der Erfahrung festhaltende Skepsis war daneben emporgekommen. Der alte Rationalismus behauptete noch nach Möglichkeit seine Position, aber ein selbstbewußter Empirismus machte sie ihm auf allen Gebieten mit Eifer streitig. Das Interesse an einer einheitlichen philosophischen Welt- und Lebensanschauung war noch nicht erloschen, aber ein skrupelloser Eklektizismus hatte einen großen Teil seiner Befriedigung übernommen. Das Bestreben, auf die letzten und höchsten Fragen eine abschließende Antwort zu finden, hatte nicht nachgelassen, aber viele glaubten nur in Ahnungen und unbeweisbaren Überzeugungen diesem Bestreben Rechnung tragen zu können. Da keine Richtung vor den anderen sich des Vorzugs allgemeiner Anerkennung rühmen durfte, so herrschte unverhohlene Anarchie im Reiche der Philosophen.

Mitten in diese Verwirrung hinein fällt im Jahre 1781 ein merkwürdiges Buch, die Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant. Es war und ist eines der schwersten Bücher der Weltliteratur, voll der subtilsten Unterscheidungen, der eigenartigsten Wendungen, der verwickeltsten Deduktionen, in einer ungewandten, mit überlangen, komplizierten Perioden durchsetzten Darstellung. So wußte man denn zunächst nicht viel damit anzufangen. Die erste größere Rezension, die darüber in der Öffentlichkeit erschien, enthielt grobe Mißverständnisse und war nur geeignet, die Besonderheit dieser Denkarbeit zu verwischen. Kant selbst fand die Beschwerde, sein Werk sei dunkel, so daß man bei der Weitläufigkeit des Planes die Hauptpunkte nicht wohl übersehen könne, einigermaßen berechtigt und ließ deshalb auf die Kritik der reinen Vernunft „Prolegomena" im Jahre 1783 als „Vorübungen" folgen, die gewisse Grundgedanken des größeren Werkes in leichterer Form entwickelten, auf geschichtliche Beziehungen seines Standpunktes hinwiesen und mit besonderer Eindringlichkeit dessen Konsequenzen für die

Metaphysik beleuchteten. Dazu trat alsbald die treffliche Erläuterungsschrift eines Königsberger Kollegen, Johann Schultz, und die von Karl Leonhard Reinhold verfaßten Briefe über die Kantische Philosophie vollendeten die Grundlage für das Verständnis der neuen Lehre. Und nun zog diese mit einer erstaunlichen Schnelligkeit durch die deutschen Lande und über ihre Grenzen hinaus, die nur bei dem damals herrschenden starken und allgemeinen Interesse für philosophische Erörterungen denkbar war. Schon 1787 mußte eine zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft erscheinen, und jedes neue Glied in der Kette der Kantischen Schriften wurde mit größter Spannung erwartet und mit wärmster Teilnahme begrüßt.

Man fühlte, es war wieder ein Zentrum der philosophischen Bewegung, des wissenschaftlichen Gedankenkreises geschaffen. Es regnete förmlich Erläuterungsschriften und Angriffe. Die im Jahre 1793 herausgegebenen „Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie" faßten zwei starke Bände, in denen ausführlich auf die gesamte Literatur zur Kantischen Lehre eingegangen wurde. 1785 war bereits eine besondere Zeitschrift das Organ des Kantianismus geworden, die Allgemeine Literaturzeitung in Jena. Aber auch in die Kreise der Ungelehrten drang der Ruf der neuen Lehre. Schon 1790 wurde darüber geklagt, daß sich Kants Werke auf Damentoiletten fänden, und daß die Friseure in ihrer Terminologie redeten. Die Angriffe konnten heftig werden. So war ein kurpfalz-bayerischer Geistlicher Rat, Stattler mit Namen, gleich mit drei Bänden Anti-Kant auf den Plan getreten und hatte nachher aus dieser Fehde- und Schmähschrift einen kürzeren Auszug veranstaltet, dessen Titel den Inhalt ahnen läßt: „Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie samt dem Seichtdenken so mancher Hochschätzer derselben, hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand und noch mehr für jeden auch nur Anfänger im ordentlichen Denken." In Hessen kam es zu einem öffentlichen Verbot, über Kants Lehren Vorträge zu halten. Ein Professor in Heidelberg verlor seine Stelle, weil er es gewagt hatte über Kant zu lesen, der nur ridicula und ineptias lehre und dabei purer Spinozist und Atheist sei. Der Gesinnung gegen Kant aber gab man damit, daß man seinen Namen als Hundenamen verwandte, einen besonders deutlichen Ausdruck. Trotzdem breitete sich seine Philosophie über alle deutschen

Universitäten und hervorragenden Städte aus. Jean Paul schreibt an einen Freund: Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal. Fernow schreibt auf ein Gedenkblatt: „Gott sprach: es werde Licht! und es ward — Kantische Philosophie!" Der begeisterungsfähige Baggesen, der Freund Wielands, nennt Kant einen zweiten Messias. Was Schiller dem Studium dieser Philosophie verdankte, hat er wiederholt kundgegeben. Nicht nur seine Ästhetik, auch sein künstlerisches Schaffen hat er durch sie befruchten lassen. Selbst Goethe, den eine innere Verwandtschaft zu Spinoza hingeführt hatte, hat sich viel mit Kant beschäftigt und ihn den vorzüglichsten Denker genannt, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen habe und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen sei. Der bekannte Maler Carstens hat sogar den Versuch gemacht, Kants Lehre von Raum und Zeit malerisch darzustellen. Der Raum wurde als ein ernster, rüstiger Alter mit grauem Barte vorgeführt, der eine Kugel von azurner Farbe im Arme hält. Er schwebt Arm in Arm mit der Zeit, einer idealischen, kraftvollen Jünglingsgestalt mit den gewöhnlichen Attributen, dem Stundenglase und der Sense, durch den Äther hin. Obgleich dies Bild der Zeit gewidmet war, hat sie es doch nicht verschont, es ist untergegangen, und nur ein böses Distichon von Schiller sichert ihm die Unsterblichkeit:

Raum und Zeit hat man wirklich gemalt, es steht zu erwarten,
Daß man mit ähnlichem Glück nächstens die Tugend uns tanzt.

Wie groß der Enthusiasmus für die Kantische Philosophie unter den Studierenden geworden, ergibt sich mit besonderer Deutlichkeit aus einer denkwürdigen Tatsache. Als Friedrich Wilhelm II. im Sommer 1792 zu dem Feldzuge gegen Frankreich durch Würzburg kam, begrüßte ihn ein feierlicher Aufzug der Studierenden, wobei die Chargierten des philosophischen Korps auf ihren mit Gold durchwirkten Bandelieren in lateinischer Sprache die Aufschrift trugen: Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken vereinigt durch Philosophie. Der aufgeklärte Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal hatte den Würzburger Vertreter der Philosophie, Matern Reuß, sogar mit einem Stipendium im Jahre 1792 nach Königsberg reisen lassen, damit er den von ihm hochverehrten Kant über einige Punkte persönlich befragen könne.

So war die Kantische Philosophie in kurzer Zeit zu einer der wichtigsten Angelegenheiten des damaligen Geisteslebens geworden. Sie war gewissermaßen an die Stelle der Wolffschen Lehre getreten. Aber sie erwies sich als ein ungleich stärker wirkendes Ferment und hat weit über ihre Zeit hinaus das Denken und Forschen in der Philosophie und in den Einzelwissenschaften beeinflußt und befruchtet. Die ersten selbständigen Regungen philosophischer Arbeit, die nach Kant einsetzten, sollten ihrer ausdrücklichen Bestimmung nach nur eine tiefere Grundlegung oder eine einheitlichere Ableitung seiner Philosophie ermöglichen. Wie Karl Leonhard Reinhold für die theoretische Philosophie von Kant eine solche Untersuchung durchführte, so hat der viel bedeutendere J. G. Fichte Kants Lehre in ihrer ganzen Ausdehnung auf eine einzige Basis zu stellen und namentlich die theoretische und die praktische Seite derselben in seiner Wissenschaftslehre aus einer und derselben Quelle abzuleiten gesucht. Indem dann Schelling und Hegel wieder Fichte systematisch zu ergänzen und zu vollenden sich bemühten, sind auch sie ausgesprochene Fortsetzer der Kantischen Lehre geworden. Aber selbst Herbart nennt sich noch im Jahre 1828 einen Kantianer, und Schopenhauer preist neben dem göttlichen Platon den erstaunlichen Kant als seinen bedeutendsten Vorgänger.

Als dann mit dem Niedergang der Hegelschen Philosophie das Vertrauen zu dieser Wissenschaft überhaupt erlosch und eine gründliche Emanzipation der Einzelwissenschaften von ihrer Führung und Bevormundung einsetzte, da schien den Philosophen keine bessere Hilfe möglich zu sein, als die Rückkehr zu Kant, in erster Linie zu seiner Erkenntnistheorie. So leben wir seit über 40 Jahren wieder in einer Kantrenaissance, die sich einerseits bemüht, zu einem vollständigen und genauen Verständnis dieser eigenartigen Philosophie zu gelangen, und anderseits versucht, die Grundgedanken derselben den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen. Und weit über die Grenzen Deutschlands hinaus wird ein eifriges Kantstudium noch in der Gegenwart betrieben. Aber auch in den Einzelwissenschaften stoßen wir allenthalben auf die Spuren seines Geistes. Mathematik und Physik, Biologie und Psychologie, Geschichte, Jurisprudenz und Religionswissenschaft setzten und setzen sich mit seinen Ideen auseinander, verwerten seine

Methode und einzelne seiner Ergebnisse und benutzen seine Begriffe und Unterscheidungen. So ist er weit entfernt davon, eine rein historische Größe zu sein. Er selbst hat einmal vorahnend behauptet, daß seine Schriften 100 Jahre nach seinem Tode von neuem studiert werden würden. Diese Prophezeiung ist buchstäblich eingetroffen. Wenn man eine statistische Untersuchung darüber anstellen wollte, wer gegenwärtig als der bedeutendste deutsche Philosoph gelte, so würde wahrscheinlich die größte Stimmenzahl sich auf Kant vereinigen. Er ist in viel höherem Maße populär geworden, als er selbst annehmen konnte. Insbesondere wird das philosophische Studium an den Universitäten wesentlich durch die Beschäftigung mit Kant bestimmt. Was Wilhelm v. Humboldt einmal zusammenfassend ausgesprochen hat, darf als eine richtige Beurteilung auch heute noch angesehen werden: „Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was die Hauptsache ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist."

Suchen wir im folgenden zu verstehen, in welchem Sinne und nach welcher Richtung Kant noch heute eine geistige Wirklichkeit für uns ist!

---

2. Die vorkritische Zeit.

Immanuel Kant ist am 22. April des Jahres 1724 in Königsberg geboren, das damals ein stattlicher Ort von etwa 50000 Einwohnern, die Hauptstadt im Herzogtum Preußen und durch Handel und Industrie belebt war. Sein Vater, ein Sattler, hatte sich 1715 mit Anna Regina Reuter vermählt, die ihm neun Kinder gebar, von denen Immanuel das vierte war. Der einzige am Leben gebliebene Bruder — die anderen starben früh — studierte Theologie und wurde in Kurland Pfarrer zu Alt-Rahden, wo er im Jahre 1800 gestorben ist. Zwei Schwestern lebten in kleinen Verhältnissen in Königsberg. Ein Onkel, Richter mit Namen, war hier Schuhmacher und hat den Neffen wahrscheinlich während seiner Studienzeit unterstützt, insbesondere die Kosten der Magisterpromotion getragen. Daß die Familie aus Schottland stamme, hat Kant selbst bestimmt behauptet. Doch hat man bisher keinen wirklichen Nachweis dafür erbringen können.

Kant hat seiner Eltern, namentlich seiner Mutter, mit größter Verehrung gedacht. Als er später in einem gräflichen Hause in der Nähe von Königsberg während der Ferien Unterricht erteilte, da ist ihm öfter, wie er nachher erzählte, die ungleich herrlichere Erziehung in den Sinn gekommen, die er selbst in seiner Eltern Hause genossen, wo er, wie er dankbar rühmte, nie etwas Unanständiges oder Unwürdiges gehört oder gesehen habe. Seine Mutter war eine kluge, gute und tief religiös empfindende Frau. Sie hat ihn, nach des Sohnes Zeugnis, oft in die Natur hinausgeführt und dem Knaben die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes gepriesen. „Sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden Einfluß auf mein Leben gehabt." Schon im Jahre 1737 ist sie infolge einer Krankheit gestorben, die sie sich bei der Pflege einer Freundin zugezogen hatte.

Die religiöse Richtung, die in dem Elternhause herrschte, war der Pietismus. Am Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts hatte dieser sich in Deutschland und so auch in Königsberg Bahn gebrochen und gegen die Herrschaft der in dogmatischen Formeln schwelgenden Orthodoxie die Ursprünglichkeit des religiösen Gefühls zur Geltung gebracht. Wie hoch Kant selbst den Einfluß dieser Richtung schätzte, geht aus einer Äußerung hervor, die er einmal in späteren Jahren einem jüngeren Freunde gegenüber tat. Er sagte: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich mich, wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt: aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird."

Im Jahre 1732, mit acht Jahren, wurde Kant in die beste Schule seiner Vaterstadt, das Collegium Fridericianum aufgenommen. Diese, aus bescheidenen Anfängen hervorgegangene Anstalt kam 1733 unter die Leitung eines trefflichen Mannes, der den Pietismus und die Wolffsche Philosophie in sich vereinigte, des Predigers und Professors der Theologie Franz Albert Schultz. Er hatte in Halle Theologie unter den Pietisten und Philosophie unter Wolff studiert. Durch Wolffs Vermittelung erhielt er in Halle, obwohl noch nicht Magister, das Recht, mathematische und philosophische Vorlesungen zu halten, und Wolff soll von ihm gesagt haben: hat mich je jemand

verstanden, so ist's Schultz in Königsberg. Zugleich genoß dieser das besondere Vertrauen der pietistischen Führer. So gelang es ihm, die in Halle selbst aufeinander platzenden einflußreichen Richtungen des Pietismus und Rationalismus in seiner Person auf das glücklichste zu vereinigen und dadurch dem Königsberger Pietismus eine besondere Färbung zu verleihen. An seinem neuen Wirkungsort gewann er bald durch seine Predigten und seine seelsorgerische Tätigkeit, wie durch seine Vielseitigkeit und seine Gabe zu vermitteln und zu organisieren ein bedeutendes Ansehen in hohen und niederen Kreisen. Seine kulturhistorische Mission aber wurzelt wesentlich darin, daß er den Rationalismus und die Aufklärung der Wolffschen Philosophie mit dem Pietismus zu versöhnen wußte. Er übertrug die formale Bildung des Verstandes aus jener Philosophie auf die Behandlung der Religion, ohne deren Gehalt anzutasten, und suchte Religion und Philosophie dadurch in eine harmonische Verbindung miteinander zu setzen. In seinem Unterricht strebte er nach einer natürlichen Erklärung der biblischen Geschichte und war ein „Feind aller Konnexionen mit unbekannten Kräften und aller Schwärmerei". Zugleich legte er in seiner Anstalt großen Nachdruck auf eine christlich-praktische Lebensführung und eine herrschende, alle Arbeit durchdringende Stellung der Religion. Da Schultz „der spezielle Seelsorger, Hausfreund und Berater der Familie" Kant war, so gewann er einen großen Einfluß auf die Erziehung des Knaben. In Kants Augen war Schultz einer der ersten und vorzüglichsten Menschen. Noch kurz vor seinem Tode wünschte er diesem edlen, großen Manne ein Denkmal der Verehrung zu errichten oder von einem anderen errichtet zu sehen.

Im Collegium Fridericianum ist nun Kant bis zum Jahre 1740 geblieben. Er hat in dieser Zeit namentlich eine gute Schulung in den alten Sprachen empfangen, einen großen Schatz von Zitaten aus römischen Klassikern sich eingeprägt sowie das Lateinische schriftlich beherrschen gelernt. Daß er sich auf dieser Schule ausgezeichnet hat, geht nicht nur daraus hervor, daß er in den meisten Klassen der Primus war, sondern wird auch in einem lateinischen Briefe bezeugt, den ein früherer Mitschüler von ihm, der berühmte Philolog Ruhnken, im Jahre 1771 an ihn richtete. Es heißt da: in der Schule herrschte über dich die allgemeine Ansicht, daß du in der

Wissenschaft die höchste Stufe erreichen könntest, wenn du unausgesetzt dem weiteren Studium oblägest. Ein anderer Mitschüler von Kant versicherte jedoch oft, daß niemand während dieser Zeit eine Ahnung davon gehabt habe, daß Kant das philosophische Lehrfach ergreifen würde, weil gerade dazu nicht die mindeste Neigung bei ihm hervorgetreten sei. Der Unterricht in der Mathematik und Logik war aber auch in den schlechtesten Händen, so daß Kant selbst später erklärte, er habe wohl keinen Funken für Mathematik oder Philosophie zur Flamme bringen können.

Im Jahre 1740 bezog Kant die Universität. Er hat sich bei keiner der höheren drei Fakultäten inskribiert und begann seine Studien dem Herkommen gemäß in der philosophischen Fakultät. Die in dieser damals zu Königsberg gelehrten Disziplinen, jede durch einen Ordinarius vertreten, waren: Hebräisch, Mathematik, Griechisch, Logik und Metaphysik, praktische Philosophie, Naturlehre, Poesie, Beredsamkeit und Geschichte. Obgleich Kant auch eine theologische Vorlesung bei seinem Gönner Schultz hörte, so konzentrierte sich doch sein Interesse alsbald ganz auf Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. In dem Professor Martin Knutzen fand er einen nicht nur anregenden, sondern auch persönlich liebenswürdigen Lehrer, der ihm seine ansehnliche Bibliothek zur Verfügung stellte und ihn namentlich auf das Studium von Newtons Werken hinwies. Da Knutzen Wolffianer war, so wurde Kant mit der Philosophie und Richtung von Christ. Wolff genauer bekannt. Seine erste philosophische Entwickelung steht daher auch unter dem Zeichen dieses Mannes, von dessen Einfluß er sich nur allmählich emanzipierte. Zugleich aber war Knutzen Pietist, ein Schüler von Schultz und als solcher durch diesen wohl besonders empfohlen. So trat Kant auch hier die Verbindung von Pietismus und Rationalismus bedeutsam entgegen. Außer Knutzen hörte Kant noch den Physiker Teske, der ihn jedoch nicht besonders befriedigt zu haben scheint. Daneben wirkten als Philosophen an der Königsberger Universität ein orthodoxer Wolffianer und ein Empirist, der sich mit offener Vorliebe den Engländern zuwandte; doch wird über den Einfluß dieser Männer auf Kant nichts berichtet. Jedenfalls aber bemühte sich dieser, möglichst vielseitige Kenntnisse zu sammeln. Von einem Jugendfreunde Kants wird erzählt, daß dieser ausdrücklich die Not-

wendigkeit betont habe, von allen Wissenschaften Kenntnis zu nehmen, keine auszuschließen, auch von der Theologie, wenn man dabei auch nicht sein Brot suche.

Im Jahre 1746 starb der Vater. Dieser Umstand mag den Abschluß der Universitätsstudien, die vielleicht schon seit ein paar Jahren nicht mehr im Anhören von Vorlesungen bestanden, beschleunigt haben. In diesem Jahre nämlich reichte Kant eine Magisterschrift ein, die unter dem Titel „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" als seine erste Publikation 1747 erschienen ist. In dieser Arbeit nimmt Kant Stellung zu dem damals viel behandelten Problem eines Kraftmaßes. Descartes und seine Anhänger hatten die Quantität der Bewegung ($m \times v$, das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers) als Maßwert der bewegenden Kraft betrachtet, Leibniz dagegen, gestützt auf seinen Begriff einer latenten Kraft, die Energie ($m \times v^2$, das Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit) dafür eingesetzt. Kants Entscheidung in diesem Streit ist falsch, denn sie beruht auf einer Gegenüberstellung von Bewegungen, die den Prinzipien der Mechanik geradezu widerspricht. Er unterscheidet nämlich Bewegungen, die nach dem Verschwinden des sie erzeugenden Einflusses aufhören, und solche, die danach fortdauern, und nimmt für jene die Leibnizsche und für diese die Descartessche Ansicht in Anspruch. Immerhin nähert er sich im Prinzip dieses Lösungsversuchs der schon im Jahre 1743 von d'Alembert angegebenen richtigen Bestimmung, wonach $m \times v$ als Maß für die Größe der Bewegung, $\frac{1}{2} m \times v^2$ als Maß für die Arbeit oder die lebendige Kraft zu gelten hat, und der ganze Streit als ein Wortstreit zu bezeichnen ist. Merkwürdigerweise ist die diese Entscheidung herbeiführende Schrift von d'Alembert Kant entgangen, obwohl er sonst die Literatur über seinen Gegenstand reichlich heranzieht. Lessing aber spottete in einem Epigramm:

Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht,
Er schätzet die lebend'gen Kräfte,
Nur seine schätzt er nicht.

Jedenfalls zeigt die Arbeit einen großen Reichtum an Kenntnissen auf naturwissenschaftlichem, mathematischem und philosophischem Gebiete und zugleich durch einige mehr beiläufige

Bemerkungen, daß sich der Verfasser mit einer gewissen frischen Selbständigkeit, mit großer Freiheit von autoritativen Einflüssen seines Problems bemächtigt. Von Interesse ist auch die schon hier hervortretende Neigung Kants, die miteinander streitenden Parteien dadurch zu versöhnen, daß jeder von ihnen innerhalb gewisser Grenzen die Berechtigung für ihren Anspruch zugestanden wird.

Als Kant die Universität verließ, da hatte er mannigfache Anregungen in sich aufgenommen, die für seine spätere Entwickelung entscheidend werden konnten. Er war dem Rationalismus Wolffs und seiner Schule näher getreten und daneben mit empiristischen Tendenzen, die aus England stammten, bekannt geworden. Außerdem hatte die Einwirkung des Pietismus dafür gesorgt, daß ein lebendiger Quell religiösen Empfindens, von aller Theorie unabhängig, in ihm seinen Weg und seine Nahrung fand. Mit den Einzelwissenschaften seiner Zeit, insbesondere den am höchsten entwickelten, mit der Mathematik und der Naturwissenschaft, hatte er sich vertraut gemacht und dadurch die Fähigkeit erlangt, in ihnen eigene Forschungen anzustellen und selbständige Gedanken zu konzipieren. Er war, wenn wir so sagen wollen, mehr systematisch als historisch für seine Aufgabe vorbereitet. Mit der Geschichte der Philosophie hat er zeitlebens auf einem etwas gespannten Fuße gestanden. Aber mit den wesentlichen Gesichtspunkten, die zur Lösung bestimmter philosophischer Probleme dienen konnten, ausgerüstet, konnte er nicht nur der allgemeine Kritiker ganzer Richtungen des Denkens werden, sondern auch positive Leistungen vollbringen, die ihn zum Schöpfer eines neuen Systems und zum Haupte einer neuen Schule machten. Und die innere Kraft seines Geistes und Charakters bewährte sich in der langen Wartezeit, die er der eigentlich wissenschaftlichen Laufbahn vorausgehen lassen mußte.

Diese Wartezeit hat Kant wohl zum größten Teil als Hofmeister verbracht. Schon vorher hatte er durch Privatstunden, die er erteilte, namentlich Repetitionen von Vorlesungen, die er mit wohlhabenden Kommilitonen vornahm, zu seinem Lebensunterhalte beigetragen. Jetzt mochte er das Bedürfnis empfinden, ganz selbständig zu werden und in dem Berufe eines Hauslehrers sich für seine weitere Aufgabe äußerlich und innerlich vorzubereiten. Er trat zunächst bei dem reformierten Prediger Andersch zu Judschen in der Nähe von

Gumbinnen ein und kam dann, wahrscheinlich im Jahre 1750, zu dem Rittergutsbesitzer v. Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen. Ob er auch, wie früher angenommen wurde, bei dem Grafen Keyserling in Rautenburg eine solche Stellung bekleidet hat, ist zweifelhaft. Wir wissen aber, daß er in dem Keyserlingschen Hause in Königsberg später viel verkehrt hat und dort regelmäßig durch einen Ehrenplatz bei Tische ausgezeichnet worden ist. Erst kürzlich ist ein Porträt bekannt geworden, das die Gräfin, die Kant später eine Zierde ihres Geschlechts nannte, von ihm gezeichnet hat, und das ihn etwa um die Zeit seiner Habilitation darstellt. Über seine pädagogische Fähigkeit und Wirksamkeit urteilte Kant gering. Doch scheint er sich große Anhänglichkeit und Anerkennung in den Familien erworben zu haben. Wenigstens erhielt er einen jungen Hülsen nachmals als Pensionär in Königsberg zugeteilt. Etwa acht Jahre werden in solcher Tätigkeit für Kant dahingegangen sein. Erst am Schlusse dieser Zeit traten wieder Publikationen von ihm ans Tageslicht. Offenbar sind sie jedoch während dieser Wartezeit von ihm vorbereitet worden.

Man hat sich viel um eine Periodisierung von Kants Entwickelung bemüht und dabei in der Regel zwei Einschnitte in seiner schriftstellerischen Tätigkeit geführt. Den ersten setzte man etwa um das Jahr 1762 und den zweiten um das Jahr 1770 an. Was vor dem ersten liegt, soll Kant als einen Rationalisten der Wolffschen Richtung charakterisieren. Dann sei eine Periode gefolgt, die eine empiristische und skeptische Haltung aufweise. An sie habe sich dann die dritte und letzte Periode, die des Kritizismus, der kritischen Philosophie, geschlossen. Der Einfluß von David Hume, den Kant selbst als denjenigen bezeichnet hat, der ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe, gilt als maßgebend für die zweite Periode seiner Entwickelung. Im einzelnen freilich bestehen mancherlei Unterschiede in der Gliederung dieser Entwickelungsphasen. Einige setzen die Bekanntschaft mit Humes Abhandlung über den menschlichen Verstand früher, andere später an, auch werden diese Hauptperioden noch einer genaueren, spezielleren Einteilung unterzogen und die Bedeutung der einzelnen in diese Zeiträume fallenden Schriften verschieden beurteilt.

Man muß sich davor hüten, eine derartige Auffassung mechanisch durchzuführen und die einzelnen Stufen des Denkens

und Arbeitens gar zu scharf voneinander zu trennen. Kant ist sicherlich schon auf der Universität mit Gegnern des Rationalismus bekannt geworden, und man wird nicht annehmen dürfen, daß ganz plötzlich, in einem bestimmten Moment eine völlige Umwälzung in seinen Anschauungen vor sich gegangen sei. Weder findet man in den Schriften vor 1762 eine totale Abhängigkeit von dem Rationalismus seiner Vorgänger, noch nach dieser Zeit eine ausschließliche Neigung zu empiristischen oder gar skeptischen Betrachtungsweisen. Vielmehr tritt allmählich eine Befreiung von den Hauptsätzen der dogmatischen Philosophie des 18. Jahrhunderts und damit ein Wachstum der empiristischen Ansätze ein. Schon früh hat sich Kant z. B. dadurch eine gewisse Selbständigkeit gesichert, daß er die kleinlichen und „die natürliche Weltweisheit" störenden Zweckmäßigkeitserwägungen unmöglich macht und die Entstehung der Welt im Sinne mechanischer Gesetzmäßigkeit schildert. In der Habilitationsschrift vom Jahre 1755 gehen empiristische Regungen „unvermittelt neben seinen rationalistischen Anschauungen her: über das Verhältnis von tatsächlichem und denknotwendigem Zusammenhang, empirischen und rationalen Wahrheiten bleibt er im unklaren" (Busse). Neben dem rein theoretischen Interesse war aber bei Kant auch das ethisch-religiöse sehr wirksam, und hier ist es namentlich der Einfluß von Rousseau, der zu einer wesentlichen Verschiebung des Schwerpunkts seiner Lehre geführt hat. Daß nicht im Wissen, sondern im Wollen und Handeln der allgemeine, für jedermann festzustellende Wert des Menschen bestehe, das war es, was Kant nach seiner eigenen Erklärung von Rousseau gelernt hat, worin er durch ihn „zurecht gebracht" worden ist. Am unverfänglichsten dürfte es sein, nur von einer vorkritischen und kritischen Periode in Kants philosophischer Entwickelung zu reden und als Grenze zwischen beiden das Jahr 1769 festzusetzen.

Im Jahre 1755 wurde Kant auf Grund einer Dissertation „de igne" zum Doktor der Philosophie promoviert. Im Anschluß daran verteidigte er eine lateinische Habilitationsschrift „über die ersten Prinzipien der Metaphysik" und wurde darauf als Privatdozent in der philosophischen Fakultät der Königsberger Universität zugelassen. Im Wintersemester 1755/56 hat Kant seine Lehrtätigkeit begonnen und sie ohne Unterbrechung bis in sein hohes Alter, wahrscheinlich bis zum Ende des Sommers 1796, fort-

geführt. Er hat über viele und verschiedene Gegenstände gelesen, wie die Titel seiner Kollegien beweisen: über Mathematik und Physik, über Logik und Metaphysik, über Moralphilosophie und Naturrecht, über philosophische Enzyklopädie, über Anthropologie und physische Geographie, über natürliche Theologie und Pädagogik. Er war der erste Dozent in Deutschland, der die Geographie zu einem Lehrgegenstande an der Universität machte. Sie gehörte neben der Anthropologie zu seinen Lieblingsvorlesungen. Er suchte in ihnen die Welt- und Menschenkenntnis zu fördern. Weit über den engeren Kreis seiner Schüler hinaus hat er gerade in diesen beiden Vorlesungen anziehende und reiche Belehrung gespendet. Nachschriften aus ihnen wanderten von Hand zu Hand. Noch jetzt sind gegen zwanzig solcher Hefte allein über die Anthropologie vorhanden. Diese Vorlesungen sind es vornehmlich, welche Kant den Ruf eines geistvollen, feinen, witzigen und populären Redners eingetragen haben.

Im Jahre 1756 bewarb sich Kant um die durch Knutzens Tod erledigte außerordentliche Professur für Mathematik und Philosophie. Aber die Regierung besetzte diese Professur nicht mehr. Als dann im Jahre 1758 ein Ordinariat für Logik und Metaphysik vakant wurde, hat sich Kant an die Kaiserin Elisabeth von Rußland mit seinem Gesuch um Verleihung dieser Stelle an ihn gewandt. Königsberg war ja damals, während des Siebenjährigen Krieges, in den Händen der Russen. Doch auch diesmal schlug seine Hoffnung fehl, es wurde ihm nach dem Vorschlage des Senats der schon länger wirkende Buck vorgezogen. Im Jahre 1764 trug das Ministerium, das mit einigen seiner Schriften bekannt geworden war, aus denen „eine gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtete“, Kant die Professur der Dichtkunst an. Doch diese, die seinen Interessen und Neigungen fernstand und außerdem die lästige Verpflichtung zu Gelegenheitsgedichten bei allen festlichen Anlässen auferlegte, wurde von Kant ausgeschlagen. Dafür wurde ihm im Jahre 1766 die Stellung eines Bibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek verliehen und damit die erste amtliche Besoldung, die ganze 62 Taler jährlich betrug. Erst als im Jahre 1769 sich zwei Universitäten, Erlangen und Jena, um Kant bewarben, wurde ihm in Königsberg ein Ordinariat für Logik und Metaphysik übertragen, das er 1770 mit der Verteidigung einer

lateinischen Dissertation „über Form und Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt“ antrat.

Kant ist somit 15 Jahre lang Privatdozent gewesen und war deshalb auf Privatvorlesungen angewiesen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Daraus erklärt sich vielleicht die große Zahl von Wochenstunden, die er seinen Kollegien widmete. Er hat 16 Stunden wöchentlich, also etwa drei täglich, vielleicht noch mehr gelesen. Daneben hat er die Aufsicht über vornehme Adlige, die an der Universität studierten, geführt, auch russischen Offizieren Privatunterricht erteilt. Bei seiner sehr bescheidenen Lebensführung reichten die auf diesem Wege erworbenen Mittel aus. Doch mußte er sich entschließen, „in diesen Magisterjahren seine ansehnliche und auserlesene Bibliothek nach und nach zu veräußern“ (Arnoldt). Ein kürzlich aufgefundener Brief aus dem Jahre 1759 gibt von den Empfindungen deutliche Kunde, von denen Kant während dieser Zeit erfüllt war: „ich . . . sitze täglich vor dem Amboß meines Lehrpultes und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück. — Gleichwohl . . . befriedige ich mich endlich mit dem Beifall, womit man mich begünstigt, und mit den Vorteilen, die ich daraus ziehe, und träume mein Leben durch.“ In der Tat hat sich Kant als Dozent bald eine größere Beliebtheit errungen. Wenigstens sollen sich die Hörsäle wiederholt als zu klein erwiesen haben. Schon seine erste Vorlesung hatte viele Hörer angezogen. Der Bericht eines von ihnen besagt: „Kant . . . hatte einen geräumigen Hörsaal, der samt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studierenden angefüllt war. Dies schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewöhnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, korrigierte sich selbst oft: aber gerade dieses gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten und der uns hier bloß sehr bescheiden nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhafteren Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders.

Sein Vortrag war, wie er es auch für die Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimütig und angenehm."

Von den Schriften der vorkritischen Periode ist zunächst die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels vom Jahre 1755 hervorzuheben, die Kant Friedrich dem Großen widmete, aber anonym erscheinen ließ, und die sicherlich niemals in die Hand des Königs gekommen ist. Der allgemeine philosophische Gedanke, von dem diese Schrift ganz beherrscht ist, besteht in der Annahme einer Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie, von natürlicher, mechanischer Welterklärung und einer auf das Ganze der Welt gerichteten Zweckbetrachtung mit theologischer Begründung. Mag auch die ganze Welt von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Stoffe und Kräfte, der Ursachen und Wirkungen erfüllt sein, gerade die Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung, die sich allenthalben in ihrem Gefüge erkennen läßt, ist ein Hinweis auf ihren göttlichen Ursprung, auf die Existenz eines weisen Schöpfers. So führte Kant eine Hypothese über die Entstehung der Welt durch, die nichts anderes voraussetzt, als eine chaotische Unendlichkeit materieller Bestandteile, die nach Art, Dichtigkeit und Anziehungskraft sich voneinander unterscheiden. An den Stellen, wo die Anziehungskraft größer ist, müssen sich demnach die Elemente zu Klumpen, zu größeren Körpern zusammenballen, und so wird in einem hier nicht weiter zu schildernden Prozeß die Entstehung des Sonnensystems denkbar gemacht. Und dieses unser Weltsystem ist nur ein Teil des Universums, gehört seinerseits zu dem umfassenderen Fixsternsystem, in dem ebenfalls ein Körper von größerer Attraktion als Zentrum anzunehmen ist. Kant ist durch diese Hypothese, die für ihn selbst nur mehr den Wert einer Anwendung seines philosophischen Grundgedankens hatte, der Vorläufer von Laplace geworden, der auf eine ähnliche Ausgangshypothese seine Theorie über die Entstehung des Weltalls gegründet hat. Doch ist es bei dem großen sonstigen Unterschiede der beiden Theorien richtiger, nicht von einer Kant-Laplaceschen Hypothese oder Theorie zu reden.

Von späteren Schriften dieser Periode sind sodann die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" aus dem Jahre 1764 und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Da-

seins Gottes“ aus dem Jahre 1763 von größerer Wichtigkeit. Dort wird gezeigt, daß zwischen der Mathematik und der Philosophie ein bedeutsamer Unterschied bestehe. In der Mathematik bewegt man sich in Synthesen und Folgerungen aus ihnen, sie ist eine Formalwissenschaft, wie wir heute sagen würden. Ihre Gegenstände sind unsere eigenen Produkte, und die Strenge, mit der hier Sätze aufgestellt und bewiesen werden können, beruht einfach darauf, daß die Gegenstände nichts anderes enthalten können, als was wir selbst in sie durch unsere Definitionen hineingelegt haben. In der Philosophie dagegen ist man von dem Gegebenen abhängig und verfährt analytisch. Das Denken schafft hier nicht seine Objekte, sondern findet sie wenn auch unklar vor und ist bei seinen genaueren und schärferen Bestimmungen ihres Wesens an die durch bloßes Denken niemals zu erwerbende Kenntnis des so Gegebenen gebunden. Darum darf die Philosophie nicht, wie gelehrt und versucht worden war, mit Definitionen beginnen und deren Inhalt logisch entwickeln. „Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden.“ Damit war das Vorbild der Mathematik für die Philosophie aufgegeben. In der anderen oben erwähnten Schrift des Jahres 1763 hat Kant, wie Gerland kürzlich bemerkt hat, die allgemeine Anschauung der Naturgeschichte und Theorie des Himmels weitergeführt. Der einzig mögliche Beweisgrund für die Demonstration des Daseins Gottes besteht, wie schon in der Habilitationsschrift gezeigt wurde, in der inneren Möglichkeit der Welt. „Der Ausschlag der allgemeinen Gesetzen überlassenen Natur“ zielt „selbst aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit“ ab. Es muß ein „allgenugsames“ Wesen, Gott, existieren, damit die gesamte mechanische Entwickelung der Welt aus den in ihr liegenden Kräften denkbar werde. Dagegen wird von Kant das alte Beweismaterial gänzlich in Frage gestellt. Insbesondere zieht er gegen den Cartesianischen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff eines vollkommensten Wesens zu Felde, indem er ganz im Sinne Humes darauf hinweist, daß das Dasein kein Prädikat eines Begriffes sei und darum

auch niemals durch eine rein logische Betrachtung bewiesen werden könne.

Am schärfsten wendet sich **Kant** gegen die alte Metaphysik in den Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik im Jahre 1766. Dieses merkwürdige Dokument seines damaligen Standpunktes ist besonders für die Behauptung herangezogen worden, daß er in dieser Zeit eine skeptische Haltung eingenommen habe. Ursprünglich durch den Geisterseher **Swedenborg** angeregt, dessen dickleibige Folianten (die **Kant** acht Quartbände voll Unsinn nannte) und wunderbare Prophezeiungen großes Aufsehen machten, ergeht sich diese Abhandlung in geistreichem Spott über die in jenen Werken vorgetragenen phantastischen Spekulationen, „die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen“. Die Metaphysik wird hier nicht mehr als eine, positive Lehren über das Übersinnliche entwickelnde Wissenschaft, sondern als eine die Grenzen der menschlichen Vernunft bestimmende Disziplin bezeichnet. Damit ist deutlich hervorgehoben, daß **Kant** die dogmatische Metaphysik des Rationalismus nicht mehr genügt, ja überhaupt nicht mehr als eine Wissenschaft erscheint. Aber er bekennt zugleich, daß er das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein, und sucht zu zeigen, daß alle Spekulationen, die sich in das Reich der Glaubensobjekte vertiefen, überflüssig und gefährlich sind. So kann die „Kenntnis der anderen Welt ... allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat“. Den niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes haben wir als unseren angewiesenen Platz zu betrachten, aus dem wir niemals ungestraft hinausgehen. Von einer wirklichen Skepsis, die das Wissen überhaupt in Frage zöge, findet sich nichts. Dagegen ist in dieser Schrift der Übergang zu einer neuen Philosophie, zu einer Theorie der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und zu der Lehre von der Beschränkung desselben auf das Gebiet der möglichen Erfahrung bereits angedeutet.

Damit sind wir an das Ende der vorkritischen Periode gelangt und unmittelbar vor dasjenige Problem gestellt, das in der Dissertation des Jahres 1770 zu einem gewissen Teil seine Lösung fand.

---

3. Das kritische Problem.

Die Ernennung zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik in Königsberg und die aus diesem Anlaß von Kant verteidigte Dissertation bilden den wichtigsten Wendepunkt in seinem Leben. Er braucht nun nicht mehr seine Zeit so ausschließlich der Lehr- und Unterrichtstätigkeit zu widmen, er kann seinen Gedanken, seinen schriftstellerischen Arbeiten mit größerer Muße nachgehen. Zugleich aber nehmen diese Gedanken und Arbeiten nunmehr auch innerlich eine entschiedene Wendung: die dogmatischen und skeptischen, rationalistischen und empiristischen Tendenzen, die bisher teils nebeneinander hergegangen waren, teils einander abgelöst hatten, werden in ihrer Einseitigkeit überwunden und in ihrer relativen Berechtigung anerkannt durch die neue Richtung des Kritizismus.

Kant selbst hat später diese Richtung als die natürliche Vollendung des Dogmatismus und Skeptizismus hingestellt. Seine eigene Entwickelung bot ihm für diese Anordnung und Würdigung der Standpunkte die tatsächliche Grundlage. Dem Dogmatiker fehlt die Kritik, er nimmt an, ist überzeugt, deduziert, ohne vorher die Voraussetzungen geprüft zu haben, die seinen Annahmen, Überzeugungen und Deduktionen zugrunde liegen. Die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens ist die wichtigste, die prinzipiellste Voraussetzung dieser Art, und gerade diese steht dem Dogmatiker von vornherein fest. Der Skeptiker aber bestreitet ohne weiteres die allgemeine oder notwendige Geltung jeder Art von Erkenntnissen. Allen setzt er einen gleichmäßigen Zweifel entgegen. Weder ist unsere sinnliche Wahrnehmung eine zuverlässige Basis für unsere Behauptungen, noch sind die Einsichten und Folgerungen des Verstandes ein unangreifbares Bollwerk unseres Wissens. Indem nun der Kritizist darauf ausgeht, in erster Linie das Erkenntnisvermögen selbst zu untersuchen und auf seine Kräfte und Grenzen zu prüfen, gelingt es ihm, einen höheren, die anderen beiden summarisch verfahrenden

Richtungen in sich schließenden und dadurch ihrer Einseitigkeit entkleidenden Standpunkt einzunehmen.

So wird der Dogmatismus durch die Forderung überwunden, daß eine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens allen positiven Behauptungen, insbesondere auf dem Gebiete der Metaphysik, vorausgehen müsse. Und der Skeptizismus wird durch die Anerkennung der Tatsache überwunden, daß es im Unterschied von bloßen Meinungen und Vermutungen wissenschaftliche Erkenntnisse von allgemeiner und notwendiger Geltung gibt, und durch die Erklärung, daß der Philosoph nicht die Aufgabe habe, diese Tatsache zu bestreiten, sondern sie zu verstehen. Beide aber werden vor allem dadurch überwunden, daß sie, jede Richtung für sich, ein relatives Recht, einen Wahrheitskern zugestanden erhalten. Der dogmatische Metaphysiker, der das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens zu beweisen sucht, hat mit seinen Ergebnissen recht, der Skeptiker, der die Beweiskraft der dabei vorgebrachten Argumente bestreitet, mit seinem Urteil über die Methode. Jener hat in gewissem Sinne das Ziel richtig erfaßt, dem unsere letzten Bemühungen um eine Welt- und Lebensanschauung zu gelten haben, dieser dagegen die Untersuchung, die alle positiven Behauptungen erst sicherstellen kann, ihrem allgemeinen Ausgangspunkte nach zutreffend bestimmt. Der Kritizismus vereinigt somit den Inhalt des Dogmatismus mit der Form des Skeptizismus. Er hebt sie beide auf, indem er beide in sich aufnimmt und durcheinander ergänzt und beschränkt.

Nur langsam und unter großen geistigen Anstrengungen hat sich Kant seinem Ziele einer Wissenschaft von den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens genähert. Seit 1769 glaubte er, wie ein Brief an Johann Heinrich Lambert, den berühmten Astronomen und Philosophen, zeigt, auf dem richtigen Wege zu sein. Ich bin, wie ich mir schmeichle, so schreibt er im September 1770, seit etwa einem Jahre zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen. Er hatte die Sinnenwelt und die Welt des Verstandes voneinander scheiden gelernt und alle Erkenntnis in zwei Faktoren zerlegt, die ein Verständnis für die gegensätzlichen Lehren des Rationalismus und Empirismus eröffneten. Diese Faktoren waren der Stoff

und die **Form**. Von beiden war aber in der Dissertation zunächst nur für die sinnliche Erkenntnis Gebrauch gemacht worden. Die Form derselben bestand in Raum und Zeit, der Stoff in den Farben, Tönen und anderen Sinnesqualitäten.

Diese Unterscheidung wird nun in Zusammenhang gebracht mit der anderen, längst geläufigen, einer Erkenntnis a posteriori und a priori. Der Stoff nämlich ist das von uns empfangene Material, das wir aus der Erfahrung schöpfen. Die Töne und Farben werden nicht von uns gebildet, sondern vorgefunden. Sie entstehen durch eine Wirkung auf die Rezeptivität unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens und zählen daher zu dem erworbenen, nicht zu dem angeborenen Besitz unseres Geistes. Im Gegensatz dazu ist die Form, sind Raum und Zeit unser Eigentum, das wir an den erfahrenen Stoff heranbringen. Sie sind ein a priori in unserer Erkenntnis, sie gehören zu dem erkennenden Vermögen als dessen Bestimmung vor aller Erfahrung hinzu. Was aber aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, ein wahrgenommener Körper z. B., der Farben und räumliche Beschaffenheiten vereinigt darbietet, das nennt **Kant** **Erscheinung**. Die sinnliche Welt ist somit die Welt, wie sie uns erscheint. Die Welt des Verstandes wird ihr in der Dissertation noch als die reale Welt, als die Welt wie sie ist, gegenübergestellt. Die nur in Begriffen denkbaren Dinge heißen darum Noumena, Gedankendinge. Später hat **Kant** die hier angegebene Unterscheidung zwischen sinnlicher und Verstandeserkenntnis, einen Rest des alten Rationalismus, fallen lassen und den Standpunkt vertreten, daß beide die Welt, wie sie an sich ist, nicht zu erfassen vermögen, daß also der Gegenstand in beiden Fällen nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist.

Durch die Sonderung von Stoff und Form wird es nun **Kant** möglich, die einander widerstreitenden Richtungen des Empirismus und des Rationalismus auszugleichen, indem er für den Stoff den empiristischen, für die Form aber den rationalistischen Standpunkt einnimmt. Alle Erkenntnis hebt mit der Erfahrung an — so heißt es ganz empiristisch zu Anfang der Kritik der reinen Vernunft, aber nicht alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung — lautet die rationalistisch gehaltene Fortsetzung. Sofern die Form in Betracht kommt, haben wir es mit einem a priori gegebenen Bestandteil zu tun. Von der

Erfahrung unabhängig und daher nicht an deren Bestätigung gebunden, kann die Form der Erkenntnis Einsichten ermöglichen, die lediglich auf der Natur und den Bedingungen unseres erkennenden Geistes beruhen und darum ebenso notwendig und allgemeingültig sind wie dieser selbst. Man braucht nur anzunehmen, daß die in der Organisation des Verstandes oder der Sinnlichkeit wurzelnden Formen keine individuelle oder individuell-variierende Mitgift des einzelnen, des zufällig sich erkennend verhaltenden Subjekts sind, sondern schlechthin zu dem Wesen jeder Erkenntnis bzw. ihrer Möglichkeit gehören. Dann ist mit dem Nachweis solcher Formen a priori auch eine Begründung für die Tatsache allgemein geltender und notwendiger Erkenntnisse geliefert.

Der Stoff aber ist der Faktor a posteriori, worüber wir keine Macht haben, der aus der Erfahrung zu uns quillt. Ob wir immer die gleiche Erfahrung machen werden, wenn wir uns wahrnehmend den Tatsachen gegenüber verhalten, das können wir natürlich nicht wissen, nicht mit unanfechtbarer Sicherheit annehmen. Deshalb ist jede auf dem Stoff beruhende, sein Verhalten ausdrückende Erkenntnis nur von relativer, durch die bisherigen Beobachtungen gestützter und getragener Geltung. Jede neue Wahrnehmung kann eine Änderung unseres Wissens von den Erfahrungstatsachen herbeiführen. So begründet der Stoff nur zufällige oder wahrscheinliche Erkenntnisse. Auf diese Weise entgeht Kant den skeptischen Konsequenzen des Empirismus, der das, was für den Stoff gilt, auf alle Erkenntnis ausdehnt. Anderseits wird auch der Rationalismus seiner Alleinherrschaft beraubt und auf das Gebiet beschränkt, das der Form unserer Erkenntnis unterworfen ist. Der Kritizismus wird daher in ähnlicher Weise eine Überwindung, eine Aufhebung und Vereinigung des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus, wie er Dogmatismus und Skeptizismus als einander ausschließende Richtungen bekämpft und als einander ergänzende in sich aufgenommen hat.

Nach dem Erscheinen der Dissertation versinkt Kant literarisch in ein längeres Stillschweigen. Unausgesetzt ringt er mit seinem Problem. Anfangs glaubt er sein Ziel bald erreichen zu können. In Briefen an seinen jungen Freund, den Arzt Markus Herz in Berlin kündigt er wiederholt sein Werk an, und immer wieder zeigen sich die Schwierigkeiten

größer, als er geahnt. So vergehen elf Jahre, bis endlich die **Kritik der reinen Vernunft**, die Frucht aller dieser Mühen, erscheint. In vier bis fünf Monaten, so teilt er Moses Mendelssohn mit, habe er das Buch zustande gebracht, aber ein zwölfjähriges Nachdenken sei vorausgegangen. Die endgültige Fassung ist wahrscheinlich im Jahre 1780 (nach **Adickes** zu Anfang dieses Jahres, nach B. **Erdmann** später) erfolgt, gewiß unter Benutzung einer Fülle von Vorarbeiten, die allmählich entstanden waren. Der Inhalt hat dabei den Schriftsteller so ausschließlich beherrscht, daß die leichte Faßlichkeit, Popularität und Eleganz der Form ganz zurückgetreten sind. In einer kürzeren, wesentlich klarer gehaltenen Schrift, den **Prolegomena** zu einer jeden künftigen Metaphysik, hat **Kant** dann die Hauptpunkte seiner neuen Lehre im Jahre 1783 nochmals zusammengestellt. Eine Anwendung der in diesen beiden Schriften dargelegten Erkenntnistheorie ist im Jahre 1786 unter dem Titel: **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**, gefolgt. In kurzer Zeit ist der Ausbau der neuen Philosophie vollendet worden. Das Jahr 1785 bringt die **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, das Jahr 1788 die **Kritik der praktischen Vernunft**, das ethische Hauptwerk und damit zugleich eine auf die Forderungen des sittlichen Bewußtseins gegründete Metaphysik. 1797 wird auch zu diesem Teile seiner Philosophie eine Anwendung in Form einer **Metaphysik der Sitten** herausgegeben. Die dritte der berühmten Kritiken, die **Kritik der Urteilskraft**, war schon vorher, im Jahre 1790, veröffentlicht worden und hatte eine Ästhetik und eine Lehre von der Zweckmäßigkeit in der Natur enthalten. Mit der 1793 erschienenen Schrift: **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**, war der Hauptsache nach der Abschluß von **Kants** Lebensarbeit erreicht. Die nachher veröffentlichten Abhandlungen: **Zum ewigen Frieden** und **Streit der Fakultäten**, sowie die **Anthropologie** haben weder für das System noch seine Anwendungen im engeren Sinne eine grundlegende Bedeutung.

Das Hauptproblem, um dessen Lösung es sich in der kritischen Philosophie handelte, das **kritische Problem**, wie wir es kurz nennen können, war die Möglichkeit der Metaphysik

Bei der eigentümlichen Entwickelung, die Kant durchgemacht hatte, bei der Vereinigung von Pietismus und Rationalismus, wie sie von früh auf ihn umgab, bei den entgegengesetzten philosophischen Tendenzen, die er dann als selbständiger Forscher in und an sich selbst erlebt hatte, ist die Wahl dieses Problems als eine besonders naheliegende und glückliche zu bezeichnen. Denn eine Entscheidung über die Ansprüche der Richtungen, welche sich in Kants Denken zusammengefunden hatten, mußte hier am leichtesten und sichersten getroffen werden können. Wer auf dem Standpunkte stand, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung herzuleiten sei und ihren Sinn und Inhalt lediglich durch diese Abkunft rechtfertigen könne, mußte eine Metaphysik als Wissenschaft von dem Übersinnlichen schlechthin ablehnen. Wer aber der Vernunft die Fähigkeit zutraute, unabhängig von der Erfahrung unser Wissen zu bereichern und in Gegenden einzudringen, welche der Wahrnehmung, der Anschauung stets verschlossen bleiben, der mußte die Metaphysik nicht nur als eine mögliche Wissenschaft zulassen, sondern auch als eine hohe und herrliche verehren.

Anderseits war der Pietismus geneigt, von aller Erkenntnis Abstand zu nehmen und sich unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten in eine unmittelbar empfundene Glaubensgewißheit zu versenken. Kant war freilich der Pietismus bereits in einer Gestalt nahegetreten, in welcher dieser der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenstatsachen keinerlei Feindschaft oder Gleichgültigkeit entgegensetzte. Aber auch hier wurde ihr Bestand davon nicht abhängig gemacht. Mochte die Religion auch dem natürlichen Verstande mundgerecht werden, so blieb die vernünftige Auffassung und Behandlung doch immer nur eine entbehrliche Form, in der man einen auch ohne sie gewissen Inhalt dem danach verlangenden Geiste empfahl. Das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, diese Hauptlehren der damaligen Metaphysik waren auch ohne Beweis und Deduktion für den gläubigen Pietisten feststehende Überzeugungen. Der Inhalt der Metaphysik konnte demnach in anderen als den Verstandes- und Erkenntniskräften seinen Ursprung und seine Begründung finden. So mußte die Selbständigkeit des fühlenden und wollenden Subjekts neben dem sich erkennend verhaltenden angenommen werden, wenn man der Eigentümlichkeit pietistischer Regungen gerecht werden wollte.

Es ist bemerkenswert, daß Kant sein Problem sofort an der Wurzel angriff. Nicht um die Möglichkeit dieser oder jener Metaphysik, nicht um die Zulässigkeit einer spiritualistischen oder materialistischen, einer dualistischen oder monistischen Weltanschauung zu beweisen, hat er seine Kritiken geschrieben. Ebenso stand für ihn der Naturtrieb zur Metaphysik, das Streben nach einer abgeschlossenen Weltanschauung außer Frage. Sondern das Recht zu metaphysischen Betrachtungen, zu einer Überschreitung der durch unsere sinnliche Erfahrung gezogenen Grenzen, prinzipiell zu entscheiden, bildete die Aufgabe, deren allgemeine Lösung er suchte. Der Weg, den er dabei einschlug, war neu und heißt seitdem die transzendentale Methode. Für diese ist die Wissenschaft eine gegebene Tatsache. Sie fragt nicht, ob wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, sondern nur, wie sie möglich ist. Sie schafft keine Wissenschaft, aber sie lehrt die vorhandene begreifen. Sie hilft einen Kanon aufstellen, der die Voraussetzungen, von denen wissenschaftliche Erkenntnis abhängig ist, und damit die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angibt. Um aber beurteilen zu können, ob eine bestimmte Wissenschaft möglich ist, muß man wissen, was zur Wissenschaft überhaupt gehört. Und soll die Feststellung der Faktoren, an welche die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis gebunden ist, nicht willkürlich erfolgen, so ist man auf eine Untersuchung allgemein anerkannter Wissenschaften, ihres Verfahrens und ihrer Bedingungen angewiesen. Nur so kann eine prinzipielle Entscheidung in dem Streite um die Metaphysik getroffen werden. Die positive Theorie der Erkenntnis muß der Kritik der Metaphysik und ihrer Berechtigung vorausgehen.

Die Wissenschaften, an die sich Kant für eine solche Unternehmung bei dem damaligen Stande der Forschung allein halten konnte, waren die Mathematik und die Naturwissenschaft. Da aber die Metaphysik von transzendenten, d. h. jenseits der Erfahrung, der Anschauung liegenden Objekten handelte und somit a priori, unabhängig von der Erfahrung verfuhr, so hat sich Kant bei der Mathematik und der Naturwissenschaft auf diejenigen Teile beschränkt, welche gleichfalls einen aprioristischen Charakter trugen. Die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft werden sie von ihm genannt. Was lediglich auf Beobachtung beruht, wird beiseite gelassen. Kants Erkenntnistheorie ist darum auch nicht eine Wissenschaft dieses Namens

in ihrem vollen Umfange, sondern nur eine solche der reinen, d. h. nicht- oder überempirischen Erkenntnis.

Dazu kommt noch eine nähere Bestimmung des Begriffs der Erkenntnis. Wir haben früher gesehen, daß empirische Urteile nicht allgemeingültig und notwendig sind, weil neue Erfahrungen die bisher gewonnenen Einsichten jederzeit modifizieren können. Dagegen ist eine Erkenntnis a priori mit den Merkmalen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit versehen. Die Aussagen über mathematische Objekte, über Zahlenbeziehungen u. dgl., sind davon ganz unabhängig, ob es diesen Objekten Entsprechendes in der Sinnenwelt gibt oder nicht. Auch die Metaphysik hatte ja den Anspruch auf gleiche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erhoben und schien durch keinerlei Erfahrung in ihren Ausführungen beeinflußt werden zu können. So galt Kant als wissenschaftliche Erkenntnis zunächst nur diejenige, welche durch die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ausgezeichnet war, und diese Merkmale waren zugleich ein untrügliches Kriterium dafür, daß Faktoren a priori bei der Entstehung solcher Erkenntnisse wesentlich beteiligt waren.

Nun gab es freilich derartige Erkenntnisse auch in der Form von selbstverständlichen Sätzen. Der Identitätssatz A=A und alle auf ihn zurückführbaren Urteile konnten auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit berechtigten Anspruch erheben. Eine inhaltliche Bedeutung kam ihnen jedoch offenbar nicht zu. Sie drückten nur aus, was bereits bekannt war, sie fügten zu dem A, das den Subjektsbegriff bildete, nichts Neues, keine in ihm noch nicht implizite gesetzten Merkmale hinzu. Erkenntnis aber soll vor allem unser Wissen erweitern, es über die bisher gesicherten Resultate hinausführen. Um diesen Unterschied recht deutlich hervortreten zu lassen, hat Kant die „klassische" Einteilung der Urteile in analytische und synthetische vollzogen. Jene sind bloße Erläuterungen dessen, was wir in dem Subjektsbegriff des Urteils bereits denken. So ist der Satz: alle Körper sind ausgedehnt, sicherlich von allgemeiner und notwendiger Geltung, aber er drückt nur aus, was in dem Begriff des Körpers bereits enthalten ist. Denken wir einen Körper, so denken wir etwas Ausgedehntes, und die Erklärung, daß Körper ausgedehnt sind, bedeutet somit nur eine Formulierung schon vorhandenen Wissens. Gewiß ist eine solche Zerlegung des Begriffsinhalts, eine ausdrückliche Hervorhebung bestimmter

Merkmale, die zu einem Begriffe gehören, auch von Wert, aber nur in formeller Hinsicht. Materiell hat ein derartiges Urteil uns nichts zu bieten, weil es in den Grenzen desjenigen Denkens bleibt, dessen Gegenstand der Subjektsbegriff ist.

Ein synthetisches Urteil dagegen ist ein Erweiterungsurteil. Es fügt zu dem Inhalt des Subjektsbegriffs ein neues Moment, ein noch nicht darin gesetztes Merkmal hinzu. Aus dem Begriff des Körpers folgt nicht, daß er schwer ist, und wenn ich daher sage: alle Körper sind schwer, so behaupte ich damit, daß eine Eigenschaft von den Körpern gilt, die in ihrem Begriff nicht gesetzt war. Daß solche synthetischen Urteile auf dem Boden der Erfahrung überall möglich sind, unterliegt keinem Zweifel. Jede neue Bestimmung, die für Pflanzen oder Tiere, für unsere Empfindungen oder Gefühle auf Grund besonderer Beobachtungen getroffen wird, läßt sich in einem synthetischen Urteil ausdrücken. Aber soweit ein solches Urteil lediglich auf der Erfahrung beruht, hat es nur wahrscheinliche oder zufällige Geltung. Wenn es daher keine anderen synthetischen Urteile gäbe, als die a posteriori gefällten, die auf Grund der Erfahrung möglich gewordenen, so würde eine Wissenschaft a priori lediglich aus analytischen Urteilen bestehen. Dem widerspricht nun aber, wie Kant zeigt, der Tatbestand der reinen Mathematik und Naturwissenschaft. Es gibt nämlich in ihnen zweifellos synthetische Urteile. Schon die einfache Gleichung: $7+5=12$ muß nach Kants Ausführung als ein synthetisches Urteil angesehen werden, weil weder in der 7 noch in der 5 noch auch in der Forderung ihrer Zusammenfassung an sich schon das Resultat derselben, die Zahl 12, enthalten ist. Ebensowenig kann man ein geometrisches Axiom, wie z. B.: die gerade Linie ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, als ein analytisches Urteil ansehen. Denn in dem Begriff der geraden Linie ist zwar der Gedanke einer bestimmten Richtung, nicht aber der andere enthalten, daß sie die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten bilde. Es wäre ja eine seltsame Auffassung von der Mathematik und von der theoretischen Astronomie und Physik, wenn man annehmen wollte, daß alle ihre Sätze nur aus Definitionen und aus Erläuterungen derselben beständen. Vollends würde man der Metaphysik keinen Dienst erweisen, falls man sie aus lauter Begriffsanalysen, die unser Wissen nicht zu erweitern imstande sind, zusammengesetzt dächte.

Auf diese Weise beschränkt sich Kant in seiner Erkenntnistheorie auf die Untersuchung derjenigen Urteile, welche einerseits allgemeingültig und notwendig und somit a priori und anderseits synthetisch sind. Die Metaphysik will solche synthetischen Sätze a priori aufstellen, die reine Mathematik und Naturwissenschaft enthalten sie, und nur auf derartigen Sätzen kann ihre höhere wissenschaftliche Bedeutung beruhen. Während jedoch die Anerkennung, welche die Mathematik und die Mechanik bisher gefunden haben, für die Berechtigung ihres Anspruchs ein lautes und zuverlässiges Zeugnis ablegt, ist die Metaphysik eine Spekulation geblieben, die jeder sich erlauben und jeder dem anderen bestreiten darf. Ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist ein individueller, ihre Berechtigung wird ungescheut von jedem Skeptiker in Zweifel gezogen, ihr Inhalt wechselt mit der Zeit und mit ihren Trägern. Woran das liegt, wird sich zeigen, wenn sich angeben läßt, worauf die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori beruht, worauf, mit anderen Worten, reine Mathematik und Naturwissenschaft ihre unser Wissen erweiternden Sätze gründen. Erfahrung kann dieser Grund nicht sein, sonst wäre ihre Geltung keine allgemeine und notwendige. Das kritische Problem erhält daher bei Kant die klare und präzise Fassung: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Diese Fragestellung gestattete die Entscheidung zwischen der empiristischen und der rationalistischen Theorie der Erkenntnis. Nach Wolff war all unser Wissen von dem Satze der Identität beherrscht, hatten also die in der Metaphysik oder Mathematik aufgestellten Sätze sämtlich den Charakter analytischer Urteile. Die empirischen Wahrheiten, welche Leibniz daneben anerkannt hatte, standen in der Geltung weit unter ihnen. Alle Aussagen über das Wirkliche, über das tatsächlich Gegebene waren nur zufällig und ließen sich mit den Sätzen der Geometrie und den nach ihrem Muster gewonnenen metaphysischen Aussagen nicht vergleichen. Hiernach waren alle Urteile a priori zugleich analytische Urteile und alle synthetischen Urteile lediglich auf Erfahrung gegründet.[1]) Nach dem englischen Empirismus aber hatten die analytischen Urteile nur die Bedeutung von Erläuterungen,

1) Wir sehen hier davon ab, daß Adickes in seinen Kant-Studien (1895) auch analytische Urteile a posteriori bei Leibniz wahrscheinlich gemacht hat.

Zerlegungen, Ausführungen dessen, was wir schon wissen oder denken. Eine Wissenschaft, die aus derartigen Urteilen bestände, würde einen rein logischen, formellen Charakter an sich tragen und des Anspruchs gänzlich verlustig gehen, unserem Wissen oder Denken neue Inhalte zuzuführen. Nur durch Erfahrung war letzteres möglich, und die Metaphysik, die es wagte, transzendente Gegenstände zu bestimmen, konnte überhaupt nicht als eine Wissenschaft betrachtet werden und mußte entweder zu einer inhaltsleeren Dialektik, zu einem bloßen Drehen und Wenden der Begriffe, oder zu einem Irrtum herabsinken, dessen vermeintlich überempirische Bedeutung sich bei genauerer Untersuchung als ein Erfahrungsinhalt auswies.

Indem Kant synthetische Urteile als die wichtigeren, für die Wissenschaft hauptsächlich in Betracht kommenden ansieht, stellt er sich auf den Standpunkt der Empiristen. Insofern er aber Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit für die Ideale wissenschaftlicher Sätze hält, wird ihm das a priori der Rationalisten zu einer unentbehrlichen Bedingung der Erkenntnis. Über beide Parteien geht er zugleich hinaus, wenn er synthetische Urteile a priori in der Wissenschaft vorfindet und die transzendentale Methode zu deren Verständnis einschlägt. Nicht wie der einzelne erkennt, sondern wie Erkenntnis in der Wissenschaft geübt wird, das ist die Tatsache, von der Kant ausgeht, die ihm feststeht, und die er zu erklären und zu legitimieren versucht. Nicht die wirkliche, empirische Entstehung der Wissenschaft, nicht die historischen und psychologischen Bedingungen ihrer Entwickelung, sondern nur ihre Voraussetzungen a priori, ihre Prinzipien interessieren Kant vom Standpunkte seiner transzendentalen Methode. So verhält sich seine Erkenntnistheorie zu der Wissenschaft und ihren Grenzen etwa wie die Theorie des Mikroskops zu dessen Anwendungen. Sie ist die Theorie des Instruments, mit dem man Erkenntnisse gewinnt, d. h. Urteile a priori in synthetischer Art aufstellt. Der seit Hegel häufig wiederholte Vorwurf, die Kantische Erkenntnistheorie fordere ein Erkennen vor dem Erkennen, sie gleiche dem lächerlichen Vorhaben dessen, der sich nicht eher ins Wasser wage, als bis er schwimmen gelernt, gehört zu den seltsamen Mißverständnissen, denen Kants Unternehmen vielfach begegnet ist.

Das kritische Problem, das Problem der Metaphysik, haben wir aufgerollt. Es gilt im folgenden die Lösung kennen zu

lernen, welche Kant für dieses Problem mit bewunderungswürdiger Schärfe, Gründlichkeit und Tiefe dargelegt hat. Die vermittelnde Tendenz, die sich schon in der Fragestellung offenbart, wird uns auch in der Antwort, in der ganzen Theorie entgegentreten. Gewiß hat Kant nicht mit der Absicht zu vermitteln seine Lehre gefunden. Aber diese Lehre selbst ist, objektiv betrachtet, ein großes Vermittelungswerk gewesen. Das entsprach der vielseitigen Natur ihres Schöpfers. Wir sehen ihn überall mit der lebhaftesten Empfänglichkeit den neuen Erscheinungen seiner Zeit sich öffnen und zuwenden. Ein Erdbeben, eine seltene Krankheit des Kopfes, ein Geisterseher fesseln ihn und treiben ihn zu Betrachtungen und Auseinandersetzungen, Rousseaus Auftreten nimmt ihn für einige Zeit ganz gefangen, und Humes empiristische Skepsis wird zum Funken, der ihm ein Licht entzündet. Eine solche Natur ist nicht für Extreme, sondern für gleichmäßige Berücksichtigung aller auf sie einwirkenden Anregungen geschaffen. Daß daraus kein Eklektizismus, sondern eine höhere Einheit, eine innere Zusammenfassung der mannigfaltigen Tendenzen erwuchs, darin erweist sich die wahrhaft schöpferische Potenz des Königsberger Weisen.

---

4. Die Grundgedanken der kritischen Philosophie.

Wenn wir ein Kunstwerk, einen Organismus, eine Maschine oder ein wissenschaftliches System verstehen wollen, suchen wir uns zunächst einen Einblick in den Sinn und den Plan des Ganzen zu verschaffen. Die einzelnen Bestandteile, die Räder der Maschine, die Organe einer Pflanze, die Sätze eines Systems lassen sich in bezug auf ihren Wert und ihre Leistung nur würdigen, wenn man den Zusammenhang erkannt hat, zu dem sie gehören, dem sie dienen. So wird es auch vorteilhaft sein, das architektonische Gefüge der kritischen Philosophie in einer vorläufigen, die Hauptglieder herausgreifenden Betrachtung sich zu vergegenwärtigen. Die kritische Philosophie ist ein System, nicht eine eklektische Zusammenstellung von Lehren früherer Philosophen, und Kants Neigung zur Systematik ist eine so ausgesprochene, daß man ihm nur durch besondere Rücksicht auf die Gliederung seiner Gedanken vollkommen gerecht werden kann. Für die unbefangene Hingabe an das jeweils zu behandelnde Problem ist dieser Hang zur Systematik zuweilen sogar verhängnisvoll geworden. Die einmal festgestellte Tafel der Kategorien hat z. B. mehrfach dazu geführt, eine äußerliche und schematische Anlage für die verschiedensten Gegenstände der selbständigen Berücksichtigung ihrer besonderen Natur vorzuziehen. Um so mehr werden wir in unserer Darstellung eine Pflicht gegen Kant selbst erfüllen, indem wir auch dieser offenkundigen Tendenz seines Denkens einige Rechnung tragen.

Wenn wir von Grundgedanken der kritischen Philosophie sprechen, so meinen wir damit nicht nur die wichtigsten, einflußreichsten Ergebnisse, zu denen Kant in der Erkenntnistheorie, in der Ethik und Metaphysik und den anderen damit in engen Zusammenhang gebrachten philosophischen Wissenschaften gelangt ist, sondern auch die eigentümlichen Begriffe, welche von ihm in die philosophische Terminologie eingeführt und dazu benutzt worden sind, um seiner Auffassung in jenen Gebieten einen geeigneten Ausdruck zu verleihen. Schon im vorigen

Abschnitt haben wir solche von Kant erfundene, für ihn charakteristische Unterscheidungen und Bestimmungen kennen gelernt. Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, womit das Programm der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet wird, enthält bereits einen neuen Begriff von grundlegender Wichtigkeit. Auch da, wo Kant Namen verwendet, die schon bei seinen Vorgängern eine ausgeprägte Bestimmung gefunden hatten, hat er sie nicht selten mit neuem, durch seine Philosophie bedingten Inhalt erfüllt. Leider ist er, wie mancher andere große Philosoph vor ihm, den von ihm selbst aufgestellten Definitionen der einzelnen Begriffe nicht treu geblieben, und so lassen sich für häufig vorkommende Termini, wie Erscheinung, Erfahrung, Verstand, Vernunft, mehrere Bedeutungen aus dem Gebrauch derselben nachweisen. Auf die dadurch entstandenen Schwierigkeiten der Erklärung und die zugleich notwendig gewordene Mannigfaltigkeit der Unterscheidungen kann hier nur in sehr begrenztem Maße eingegangen werden. Wir werden nur gelegentlich Veranlassung nehmen darauf hinzuweisen, welche Folgen die gleiche Benennung verschiedener Gedanken für Kants Lehre mit sich gebracht hat.

Als das Hauptproblem der kritischen Philosophie haben wir das Problem der Metaphysik bezeichnet. Streng genommen steht jedoch dieses Problem nur für die Erkenntnistheorie und Ethik und die diesen Wissenschaften gewidmeten Schriften im Vordergrunde. Die Kritik der Urteilskraft dagegen, die ihrem Namen nach eine innere Verwandtschaft mit den anderen beiden, den Titel Kritik tragenden Werken anzeigt, hat mit dem Problem der Metaphysik nur in ihrem zweiten Teile zu tun. Der Gesichtspunkt, unter dem die drei Kritiken systematisch miteinander verbunden werden, ist vielmehr der Begriff des a priori. Es gilt für unsere Erkenntnis, für unseren Willen und für unsere Geschmacksurteile, sowie die teleologische Naturauffassung diejenigen Faktoren aufzuweisen, welche, unabhängig von der Erfahrung, den durch sie bestimmten Urteilen den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verleihen. Nach den drei Seelenvermögen, dem Erkenntnisvermögen, dem Gefühl der Lust und Unlust und dem Begehrungsvermögen hat Kant in der Kritik der Urteilskraft seine Aufgabe systematisch eingeteilt. Für jedes von ihnen wird in einem zugehörigen Erkenntnisvermögen das a priori wirksame Moment

gefunden, für das Erkenntnisvermögen in dem Verstande, für das Gefühlsvermögen in der Urteilskraft und für das Begehrungsvermögen in der Vernunft. Daß Kant an dieses Schema ursprünglich nicht gedacht hat, geht schon daraus hervor, daß er sein vom Erkenntnisvermögen handelndes Werk nicht eine Kritik des Verstandes, sondern eine Kritik der reinen Vernunft, und sein das Begehrungsvermögen auf Prinzipien a priori untersuchendes Werk nicht eine Kritik der Vernunft, sondern eine Kritik der praktischen Vernunft genannt hat. In der Tat hängen diese beiden Werke untereinander viel enger zusammen, als die Kritik der Urteilskraft mit jedem von ihnen. Darum darf das Problem der Metaphysik als das eigentliche Problem der kritischen Philosophie bezeichnet werden, das auch in der allgemeinen Zwecklehre eine wichtige Ergänzung erfährt.

Das Erkenntnisvermögen, dessen Analyse und Prüfung die Kritik der reinen Vernunft gewidmet ist, zerfällt nach diesem Werke und nach der herkömmlichen Auffassung in zwei besondere Vermögen, ein niederes und ein höheres, die Sinnlichkeit und den Verstand. In jedem dieser Vermögen sucht Kant diejenigen Funktionen auf, welche von der Erfahrung unabhängig wirken und damit synthetische Urteile a priori möglich machen. Zur Sinnlichkeit gehören die Anschauungen, zum Verstande die Begriffe. Die Anschauung kann eine solche des äußeren oder des inneren Sinnes sein. Dem äußeren Sinn wird der Raum als eine Form, als der von der Erfahrung unabhängige Faktor zugewiesen, der innere Sinn dagegen schaut alle seine Gegenstände unter der Form der Zeit an. Die Kenntnis dessen, was in diesen Formen gegeben ist, der Materie, die den Empfindungen unserer Sinne korrespondiert, verdanken wir einer Affektion durch Objekte. Auf dieser Affektion beruht aller empirische Einschlag unserer Erkenntnis. Was wir gewöhnlich Erfahrung nennen, wenn wir z. B. sagen, daß wir nur durch Erfahrung wissen, welche Farbe das Gold hat oder welchen Klang die Geige von sich gibt, bezeichnet den Einfluß, den von uns unabhängige Dinge auf unsere Erkenntnis haben. Den Gegenstand einer Anschauung, also einer sinnlichen Erkenntnis, mag sie auf den äußeren oder den inneren Sinn bezogen werden müssen, nennt Kant, sofern er Materie und Form, Empirisches und Reines, a posteriori Gegebenes und a priori Hinzutretendes in sich faßt, Erscheinung. So sind der Tisch,

an dem ich schreibe, und die Gedanken und Vorstellungen, welche ich erlebe und in Worte zu kleiden versuche, Erscheinungen.

Es ist als eine Hauptvoraussetzung bei Kant hervorzuheben, daß diese Gliederung der Sinnlichkeit nicht ihre vollkommene Parallele innerhalb des Verstandes erhält. Zwar gibt es auch hier Faktoren a posteriori neben solchen a priori, auch hier Formen neben der in diesen Formen gedachten, empirisch bedingten Materie. Aber während die Formen des Verstandes eigentümliche, von denen der Sinnlichkeit abweichende sind — sie werden hier als Kategorien, als Grundbegriffe des reinen Verstandes bezeichnet — ist das, was in diesen Formen gedacht wird, von der Erscheinung nicht verschieden. Der Gegenstand der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis ist nach Kant der gleiche. Darum beziehen sich nach seiner Meinung die Anschauungen unmittelbar, die Begriffe dagegen nur mittelbar, nämlich durch Raum und Zeit vermittelt, auf ihre Gegenstände, d. h. für beide ist der Gegenstand derselbe.

In dieser Annahme, daß das Denken keinen ihm eigentümlichen Gegenstand habe, daß die Begriffe an sich leer sind und nur durch Anschauungen bzw. Erscheinungen einen Inhalt gewinnen, daß der Verstand nur eine verknüpfende Funktion ist, der das zu Verknüpfende von der Anschauung geliefert werden muß, zeigt sich Kant von seinen empiristischen Vorgängern abhängig. Denn gerade darauf hatten Locke und Hume den größten Nachdruck gelegt, daß alle unsere Begriffe, daß alle Ergebnisse unseres Denkens sich auf Wahrnehmungen des äußeren oder inneren Sinnes zurückführen lassen. Nach diesen Prinzipien ist ein Denkobjekt, das nicht anschaulicher Natur wäre, von vornherein unmöglich. Kants Lösung des Problems wird somit durch die hier angegebene, bisher nicht hinreichend beachtete Voraussetzung über die Gegenstände des Denkens sofort in eine bestimmte Bahn gelenkt. Begriffe von übersinnlichen, von transzendenten, d. h. die Erfahrung überfliegenden Objekten sind unfaßbar, und eine Wissenschaft von solchen Objekten ist daher unmöglich. Dafür, daß das Denken keine ihm eigentümlichen Gegenstände hat, daß nur Anschauliches denkbar ist, hat Kant nirgends einen Nachweis erbracht.[1])

1) Gelegentlich findet sich eine Unterscheidung von Denken und Erkennen, auf Grund deren dem Denken andere als anschauliche Objekte zugeschrieben werden. Aber an der entscheidenden, für die Theorie

So gestaltet sich denn die Lösung des Problems der Metaphysik einfach genug. Anschauung und Begriff, das sind die unentbehrlichen Bestandteile aller ausgebildeten, in einem Urteil ausdrückbaren Erkenntnis. Wo einer von diesen Faktoren fehlt, da kann keine eigentliche Erkenntnis zustande kommen. Ist daher die Metaphysik eine Wissenschaft, in welcher die Anschauung keine Rolle spielt, weil ihre Objekte der Sinnlichkeit unzugänglich bleiben müssen, so ist damit die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft auch schon negativ beantwortet. Trotzdem hat sich Kant mit einer eingehenden Widerlegung dieser vermeintlichen Wissenschaft und ihrer Beweise für die Substantialität und Unsterblichkeit der Seele, für die Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt, für das Dasein Gottes in einem Hauptteil seiner Kritik der reinen Vernunft beschäftigt. Widersprüche, Fehlschlüsse, Scheinbeweise sucht er in allen diesen Deduktionen der alten Metaphysik aufzuzeigen.

Das wichtigste Ergebnis der positiven und der negativen Ausführungen ist die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich. Die Erscheinung ist, wie wir gesehen haben, eine Vereinigung von Materie und Form, der in Raum und Zeit wahrgenommene Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis. Das Ding an sich ist ein x, ein unbekanntes und unerkennbares Etwas, das wir setzen müssen, weil es von dem Erkenntnisvermögen unabhängige, a posteriori wirksame Faktoren gibt. Über die Beschaffenheit dieses Dinges an sich aber läßt sich nichts ausmachen. Denn jeder Versuch, es zu erfassen, ist mit einer Anwendung der dem Erkenntnisvermögen zukommenden Formen, des Raumes und der Zeit bzw. der Kategorien, notwendig verbunden. Wie wir mit dem Ohre nur hören und mit dem Auge nur sehen können, so können wir mit unserem Verstande nur begreifen, d. h. in Begriffen denken, und mit unserer Sinnlichkeit nur in Raum und Zeit anschauen. Wäre eine Anschauung möglich, die von diesen Formen abstrahierte — eine intellektuelle Anschauung hat Kant diese Fiktion genannt — dann würde eine unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf Dinge an sich stattfinden können. So aber bleiben wir bei unserer Erkenntnis stets an die Zu-

der Verstandeserkenntnis maßgebenden Stelle, in der transzendentalen Deduktion (vgl. unten S. 64), hat Kant das Denken in der angegebenen Weise auf Anschauliches eingeschränkt.

taten gebunden, die von uns infolge der Organisation des erkennenden Geistes an die Gegenstände herantreten. Nennt man Ding an sich alles, wovon wir keine Anschauung haben können, so läßt sich von der alten Metaphysik behaupten, daß sie auf Dinge an sich gerichtet gewesen und eine Erkenntnis derselben angestrebt habe. Die Unerkennbarkeit von Dingen an sich, die anschauliche Natur aller Gegenstände unseres Wissens, das sind im Kern die Gründe, mit denen Kant die Metaphysik als Wissenschaft bestritten hat.

Aber mit diesem negativen Resultat, das durch eine positive Erkenntnistheorie begründet worden ist, hat sich Kant nicht begnügt. Muß auch eine Erkenntnis der Glaubensobjekte, der Dinge an sich, des Unanschaulichen, Übersinnlichen, Transszendenten abgelehnt werden, so gibt es doch noch einen anderen Zugang zu diesem Reiche. Diesen Zugang eröffnet Kant durch die Grundlegung einer Ethik. Unser sittliches Wollen findet er beherrscht durch ein Sittengesetz, welches seine Befolgung schlechthin gebietet. Dieser kategorische Imperativ, wie er zum Unterschiede von allen relativen oder hypothetischen Vorschriften genannt wird, kümmert sich nicht um den empirischen Zusammenhang, in den wir als wollende und handelnde Wesen verwoben sind. Er verlangt, daß unter allen Umständen, in jeder beliebigen Situation, trotz entgegenstehender Neigungen oder Einwirkungen seiner Forderung entsprochen werde. Wie ist nun, so fragt Kant im Anschluß an diese Feststellung, ein kategorischer Imperativ möglich, wie ist es denkbar, daß die Gesetzmäßigkeit, die alle Erscheinungen nach dem Prinzip der Kausalität beherrscht, von dem Sittengesetz nicht beachtet und im Prinzip eine beständige Durchbrechung derselben verlangt wird? Offenbar setzt die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs und seiner Befolgung eine Unabhängigkeit von der gesetzmäßigen Verknüpfung nach Ursache und Wirkung voraus. Ich kann nur dann jederzeit das Sittengesetz erfüllen, wenn mein Wille frei ist und somit für ihn das die Erscheinungen beherrschende Gesetz der Kausalität nicht gilt. So gelangt Kant auf dem Boden der praktischen Vernunft zu einem Postulat derselben, das die Aufstellungen der Erkenntnistheorie ergänzt und eine positive Bestimmung dessen erlaubt, was nicht Erscheinung ist. Zu dieser Annahme gesellen sich aber noch die Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes, und so

wird auf dem Boden der Ethik gerade das wieder erobert, was für eine wissenschaftliche Metaphysik unerreichbar bleiben mußte. Die Glaubensobjekte, das Transzendente, die Dinge an sich, werden nicht erkannt, aber als Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Wollens und Handelns gefordert.

Das Resultat dieser Ethik und Metaphysik ist der Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen. Was diese nicht bestimmen konnte, das wird von jener uns zugänglich gemacht. Über das Wissen und Erkennen erhebt sich die Forderung des Wollens und Handelns. Die neue Metaphysik baut sich nicht auf als eine Schöpfung unseres Erkenntnisvermögens, sondern als ein Bedürfnis des Begehrungsvermögens. In dieser Wertschätzung der praktischen Vernunft, des sittlichen Wollens und der dafür bestehenden Voraussetzungen kommt auch der Pietismus zu seinem Rechte. Denn dieser hatte ja gerade für das religiöse Leben die Unabhängigkeit von dogmatischen Formeln, von der Betätigung des Verstandes oder des Erkenntnisvermögens behauptet. Aber freilich ganz auf sich selbst wird die Religion von Kant nicht gestellt. Für die Gebundenheit an wissenschaftliche Bemühungen tauscht sie bei ihm die enge Verbindung mit der Sittlichkeit ein. Ein Glaubensartikel, der sich nicht durch seine Bedeutung für die Moral rechtfertigen ließe, würde für Kant eine entbehrliche Floskel sein. Das Wissen hat er eingeschränkt, um dem Glauben Platz zu machen, aber ein grundloses Glauben war auch nach seiner Ansicht abzulehnen.

Kant hat am Schluß seiner Kritik der reinen Vernunft auf drei Fragen hingewiesen, welche die Philosophie zu beantworten habe. Diese Fragen lauten: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Auf die erste dieser Fragen gibt die Erkenntnistheorie, die Kritik der Leistungen unseres Verstandes und unserer Sinnlichkeit die Antwort. Wir können hiernach nur wissen, was zur möglichen Erfahrung gehört, was anschaulichen Charakter trägt, was Erscheinung ist. Von Dingen an sich dagegen, die schlechthin unerfahrbar, unanschaulich wären, läßt sich keine Erkenntnis gewinnen. Auf die zweite Frage antwortet die Ethik mit einem Hinweis auf den kategorischen Imperativ, der eine für alle Vernunftwesen und für alle Aufgaben derselben allgemeingültige Norm ist. Ich soll das tun, was jedermann in meiner Lage tun würde,

was ich mir als Gesetz für alle vorstellen kann. Die dritte Frage aber kann nur auf Grund der Antwort, die für die zweite gegeben wurde, erörtert und erledigt werden. Ich darf hoffen, was die Möglichkeit einer Erfüllung des Sittengesetzes fordert. Ein jenseitiges Leben, zur Vervollkommnung, zum Ausgleich aller Gegensätze und Ungerechtigkeiten des irdischen Daseins bestimmt, darf erwartet werden, weil die Lösung der für unser Wollen bestehenden Aufgabe der praktischen Vernunft, weil die Realisierung einer Herrschaft über die Triebe und Leidenschaften unserer tierischen Natur, weil die ideale Verknüpfung eines tugendhaften und zugleich glücklichen Lebens nur in einer solchen Fortsetzung der irdischen Existenz denkbar werden. Auch aus dieser dreifachen Fragestellung geht hervor, daß das Hauptproblem in der kritischen Philosophie das Problem der Metaphysik war.

Die Einteilung, welche Kant von der Philosophie entwirft, ist übrigens nicht nach diesen Fragen, sondern nach dem Begriff der Philosophie überhaupt orientiert. Philosophie und Mathematik werden von ihm schon in einer vorkritischen Schrift einander scharf gegenübergestellt. Aus der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze usw. haben wir oben (vgl. S. 24) einige Mitteilungen darüber gebracht. Auch in der Kritik der reinen Vernunft wird der Begriff der Philosophie durch den Gegensatz zum Begriff der Mathematik verdeutlicht. Mathematik, so heißt es hier, ist eine Erkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung, Philosophie dagegen ist eine Erkenntnis aus Begriffen. Dort werden die Gegenstände durch Synthese anschaulicher Bestandteile gebildet, hier aber werden sie vorgefunden und müssen zunächst erläutert werden. Die Philosophie zerfällt nun in eine Propädeutik oder Kritik und in ein System. Als vorbereitende Wissenschaft hat sie die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens zu prüfen, ein Organon, Regeln und Gesetze aufzustellen, nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man zu wirklichen, nicht bloß vermeintlichen Erkenntnissen gelangen will. Das System dagegen zerfällt in eine Metaphysik und in eine empirische oder angewandte Philosophie. Von diesen beiden Teilen hält Kant nur die Metaphysik für echte Philosophie. Sie ist ein System der reinen Vernunft, also derjenigen Erkenntnisse, die unabhängig von der Erfahrung gewonnen und begründet werden können. Sie zerfällt in eine Metaphysik der Natur und in

eine Metaphysik der Sitten, je nachdem sie ihre Gegenstände den Erscheinungen des inneren und äußeren Sinnes oder den Gebieten der Sittlichkeit und des Rechtes entnimmt. In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hat Kant den Versuch gemacht, für die äußere Natur die Prinzipien a priori aufzustellen, während die Metaphysik der Sitten in ähnlicher Weise metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre bringt. Zur empirischen Philosophie, die als eine unechte bezeichnet wird, gehört die empirische Psychologie, die Experimentalphysik, die Chemie u. dgl. Für diese Disziplinen will Kant zum Teil nicht einmal den Ehrentitel Wissenschaft zur Anwendung gebracht sehen. Er erklärt, daß in jeder Einzelwissenschaft nur so viel eigentliche Wissenschaft durch Konstruktion a priori enthalten sei, als sich Mathematik in ihr antreffen lasse. Psychologie und Chemie, in denen Mathematik keine Rolle spielt, sind darum auch nicht als wirkliche Wissenschaften zu betrachten.

Diese enge Auffassung des Begriffs der Wissenschaft hängt bei Kant unmittelbar mit dem ebenso eng gefaßten Begriff der Erkenntnis zusammen. Wenn man unter einer Erkenntnis nur diejenige versteht, die sich in einem synthetischen Urteil a priori ausdrücken läßt, so kann alle rein empirisch begründete Einsicht in Wesen und Zusammenhang der Dinge und Vorgänge keine Erkenntnis und somit auch kein Teil der Wissenschaft genannt werden. Gewiß hatte Kant für Beobachtungen und für das rein Tatsächliche Sinn und Anerkennung. Das zeigt sich namentlich bei seiner Behandlung der Anthropologie und der physischen Geographie und findet in mancher feinen Bemerkung auch außerhalb dieser Disziplinen seine volle Bestätigung. Aber er war noch immer in dem rationalistischen Vorurteil befangen, daß Unabhängigkeit von der Erfahrung allein Allgemeingültiges und Notwendiges entstehen lasse, und diese Unabhängigkeit von der Erfahrung wurde bei ihm zugleich zu einer Abhängigkeit von dem erkennenden Subjekt oder von dem Erkenntnisvermögen. Dazu kam, daß der Zustand der Wissenschaften seiner Zeit noch ein sehr unvollkommener war. Die Geisteswissenschaften standen noch durchaus am Anfang ihrer Entwickelung, verfügten nur in beschränktem Maße über ausgebildete und anerkannte Forschungsmethoden und unterschieden sich nur wenig von einem kritiklosen und zufälligen Sammeln und Zusammenstellen von Beobachtungen oder Zeugnissen. So

bildete er sich denn das Ideal der Wissenschaft nach der Geometrie und Analysis, nach der Mechanik des Himmels und der Erde. Die Bedeutung, welche in der Naturwissenschaft die Anwendung der Mathematik gewonnen hatte, wurde ihm, infolge dieser beschränkten Grundlage seiner Induktion, zu einer Forderung für alle Wissenschaften.

Und doch war gerade Kant in seiner kritischen Philosophie zu einer weiteren und freieren Auffassung der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis vorgedrungen. Wenn mögliche Erfahrung, wenn Erscheinung im Kantischen Sinne der einzige Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn Philosophie die Objekte, mit denen sie sich beschäftigt, als Tatsachen vorfindet und zu einer rationalen Bearbeitung derselben nur allmählich sich erheben kann und darf, dann ist offenbar der empirische Faktor von viel größerer Wichtigkeit für das Gebiet menschlichen Wissens, als die Beschränkung auf eine Konstruktion a priori annehmen läßt. Wer vollends dem Verstande das Recht bestreitet, eine intelligible Welt aufzubauen, die in der Anschauung gar nicht zu realisieren ist, der hat im Grunde die Scheu vor der Erfahrung völlig abgestreift und nur noch in der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff das Heil für die Wissenschaft gefunden. So wird uns Kant schon hier zu einem Januskopf, der, nach rückwärts blickend, den Standpunkt seiner Zeit vertritt und aus ihm verstanden werden muß, und der, auf eine ferne Zukunft gerichtet, ein Anknüpfungspunkt für modernes Denken geworden ist.

---

5. Raum und Zeit.

Mit den Formen der Sinnlichkeit, die a priori aller Anschauung zugrunde liegen, mit Raum und Zeit beschäftigt sich die transzendentale Ästhetik. Der Name Ästhetik wird von Kant in doppeltem Sinne gebraucht. Einmal bezeichnet er das, was auch wir heute noch darunter verstehen, die „Kritik des Geschmacks", die Lehre von dem, was gefällt und mißfällt. Sodann aber hat Kant den Namen im Anschluß an dessen Etymologie für eine Wahrnehmungswissenschaft überhaupt gebraucht. Der einschränkende Ausdruck transzendental weist hierbei auf die Faktoren a priori in unserer äußeren und inneren Wahrnehmung hin. So bedeutet denn transzendentale Ästhetik hier eine Lehre von den Formen der Wahrnehmung oder Anschauung und schließt aus die Betrachtung der Materie, der Sinnesqualitäten, der Töne, Farben u. dgl., also des in diesen Formen empfundenen Inhalts.

Kant sucht in diesem ersten Hauptteil seiner Kritik der reinen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung stammen, sondern der Sinnlichkeit selbst als deren eigentümliche Auffassungsweisen des empirisch Gegebenen inhärieren. Es gibt nach ihm nur zwei Möglichkeiten für die Bestimmung von Raum und Zeit: a) sie sind empirische Begriffe, d. h. Begriffe, die aus der Erfahrung abstrahiert worden sind, so wie man etwa den Begriff der Farbe oder des Tones oder der Wärme auf Grund einzelner wahrgenommenen Farben, Töne und Temperaturen bildet; b) sie sind reine Anschauungen oder Formen des sinnlichen Erkenntnisvermögens, die, von der Erfahrung unabhängig, „im Gemüt bereit liegen". Darum sucht er nachzuweisen, daß die unter a) bezeichnete Möglichkeit nicht zutrifft und die unter b) angegebene den Tatsachen entspricht. In den ersten Argumenten wird namentlich gezeigt, daß Raum und Zeit a priori und nicht a posteriori sind, in den letzten Argumenten aber der

Nachdruck darauf gelegt, daß sie Anschauungen und nicht Begriffe sind. Wir geben im folgenden zunächst eine Darstellung und Kritik der für die Apriorität des Raumes als einer Anschauungsform vorgebrachten Argumente.

Nach dem ersten Raumargument ist der Raum kein empirischer Begriff, der von äußerer Erfahrung abstrahiert worden wäre. Denn damit Empfindungen auf etwas außer uns bezogen oder als außer- und nebeneinander vorgestellt werden können, muß Raumanschauung bereits zugrunde liegen. Die äußere Erfahrung ist also selbst erst durch sie möglich. Der Raum ist, so kann man sagen, nicht in der Erfahrung, sondern sie in ihm.

Gegen dies Argument ist folgendes einzuwenden:

1. Es werden überhaupt nicht alle Empfindungen unmittelbar auf etwas außer uns bezogen und als neben- und außereinander im räumlichen Sinne vorgestellt. Vielmehr ist diese Auffassungsweise an die Empfindungen des Gesichts- und des Tastsinnes gebunden. Die Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen werden nur mittelbar auf etwas außer uns bezogen, nämlich durch die mit ihnen assoziierten Tast- oder Gesichtsvorstellungen. Ihr Neben- und Außereinander ist für die unmittelbare Erfahrung kein räumliches, wie die Wahrnehmung eines Akkords oder eines zusammengesetzten Geruchs und Geschmacks ohne weiteres lehrt. Darum darf der Raum nicht schlechthin als die Form des äußeren Sinnes oder der äußeren Erfahrung bezeichnet werden, und dann erhebt sich zugleich die Frage, warum diese Zutat unseres Erkenntnisvermögens bloß diesen beiden Sinnen unmittelbar zuteil geworden sei. Auf diese Frage kann Kant von seinem Standpunkte aus keine befriedigende Antwort geben.

2. Nur für die mittelbare Raumbestimmung gilt, daß hier die Raumvorstellung schon zugrunde liege, demnach vorausgesetzt werden müsse, damit die Raumbestimmung überhaupt möglich sei. Für die unmittelbare Raumauffassung im Gebiete des Tast- und Gesichtssinnes dagegen ist das Gebundensein an die räumliche Form auch dann verständlich, wenn sie mit den Empfindungen dieser Sinne jederzeit gegeben ist, zu deren Eigenschaften gehört, wie die Tonhöhe als eine solche der Tonempfindungen oder die Farbe als eine solche der Farbenempfindungen gilt. Auch in diesem Falle würde nämlich ein

Außer- oder Nebeneinander und eine Beziehung auf einen Ort im Raume nicht ohne Raum möglich sein. Die Raumbestimmungen würden dann nicht erst durch uns in eine an sich raumlose Masse von Empfindungen hineingetragen, sondern ebenso unmittelbar in und mit den Empfindungen vorgestellt werden, wie deren Stärke oder Qualität. Die Annahme, daß der Raum ein empirischer Begriff ist, wäre somit keineswegs ausgeschlossen.

3. Endlich erhebt sich auch für die unmittelbare Raumbestimmung des Tast- und Gesichtssinnes die Frage, wie es möglich sei, daß die Eindrücke dieser Sinne in einer ganz bestimmten, nicht willkürlich von uns abzuändernden Form wahrgenommen oder an einen bestimmten, nicht beliebig zu wählenden Ort verlegt werden. Wir müssen hiernach zum mindesten verlangen, daß etwas Raumähnliches, der räumlichen Ordnung unserer Sinneseindrücke Entsprechendes auch den die Sinnlichkeit affizierenden Dingen zukomme, daß den so gesetzmäßig auftretenden Unterschieden in den sinnlichen Wirkungen eine Gesetzmäßigkeit der sie hervorrufenden Ursachen korrespondiert. Diese Schwierigkeit hat Kant nirgends berücksichtigt geschweige denn beseitigt.

Das zweite Raumargument besagt, daß man sich niemals eine Vorstellung davon machen könne, daß kein Raum sei, dagegen sehr wohl davon, daß im Raume keine Gegenstände angetroffen werden. Er ist also eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung, somit eine Vorstellung a priori. Der Raum ist, so könnten wir diese Gedanken ausführen, eine absolut notwendige Anschauung des anschauenden Subjekts, weil er von den unserer Sinnlichkeit zugänglichen Wahrnehmungsinhalten überhaupt nicht hinweggedacht werden kann. Ein leerer Raum dagegen, ein Raum ohne Gegenstände ist durchaus denkbar. Er ist also die Voraussetzung für alle Erfahrungen des äußeren Sinnes und nicht von ihnen erst als Merkmal abgezogen. So kommt das zweite Argument im Grunde auf dasselbe hinaus wie das erste. Nur der Ausgangspunkt ist in beiden verschieden. Während dort die Unmöglichkeit einer Raumbestimmung ohne Raumanschauung a priori betont wird, ist hier die Notwendigkeit der Raumanschauung als solche, unabhängig von ihrer Benutzung zu einzelnen räumlichen Bestimmungen, der Nerv des Beweises. Im ersten Argument wird uns gesagt: die Raum-

bestimmung geschieht nur auf Grund einer schon a priori gegebenen Raumvorstellung; hier wird erklärt: eine Anwendung unserer Raumanschauung auf Gegenstände ist gar nicht erforderlich, wir können sie auch ohne solche haben, in uns tragen. Beides aber, der Nachweis einer Abhängigkeit aller Raumbestimmung von einer vorauszusetzenden Raumanschauung und der Nachweis einer selbständig für sich bestehenden, sich selbst genügenden Raumanschauung, dient dem gleichen Zweck, die Apriorität des Raumes als einer Anschauungsform sicherzustellen.

Auch dies Argument ist jedoch kaum haltbar, wie sich aus folgenden Einwänden ergibt:

1. Gegen das erste Argument haben wir hauptsächlich geltend gemacht, daß eine Raumbestimmung nicht nur eine Raumanschauung überhaupt, sondern ganz bestimmte Anlässe empirischer Art voraussetzt, die ein Verlegen an Orte oder eine gesetzmäßige Gestaltwahrnehmung ermöglichen. Nicht frei und selbständig, sondern an die Erfahrung gebunden sind wir, wenn wir nur bestimmte Sinneseindrücke räumlich unmittelbar auffassen, wenn wir dem Tisch und dem Stuhl, den Gestirnen und den Tieren besondere Formen beilegen und bestimmte Lagen anweisen. Damit kann der Umstand nicht in Widerspruch geraten, daß wir beliebige Formen und Örter uns vorstellen oder denken können. Der von der Erfahrung unabhängige Gebrauch der Raumvorstellung ist nur eine der vielen Leistungen unserer Einbildungskraft. Es ist aber nicht richtig, daß wir dabei den Raum völlig isolieren, von allem Inhalt loslösen können. Den leeren Raum, die bloße Form des Nebeneinander, der Entfernung, der Gestalt, können wir uns ebensowenig vorstellen, wie raumlose Farben und Helligkeiten oder Tasteindrücke. Denken jedoch können wir beides, das eine so gut wie das andere. Als ein empirischer Begriff läßt sich daher der Raum als solcher viel leichter verstehen, denn als eine Anschauung a priori.

2. Da die unmittelbare Raumanschauung auf zwei Sinne beschränkt ist, so gibt es auch raumlose Vorstellungen. Ein Wesen, das bloß röche, hätte keine Raumanschauung. Die Klänge eines Orchesters sind nicht breiter oder länger, als die eines Klaviers. Von der Notwendigkeit einer auf sich selbst gestellten Raumanschauung könnte daher bei einem ohne Gesichts- und Tastsinn geborenen Individuum gar nicht geredet werden.

3. Daß die Naturwissenschaft ihren Gegenständen räumliche Eigenschaften und Beziehungen zuschreibt, beruht darauf, daß diese zu dem von uns unabhängig Gegebenen gehören, das eine durch das Individuum nicht willkürlich zu beeinflussende Gesetzmäßigkeit aufweist. Dabei wird durch Messung und Berechnung dafür gesorgt, daß unsere Raumvorstellung keinen modifizierenden Einfluß auf die objektive Raumbestimmung gewinnt, daß also die zahlreichen Täuschungen, denen wir bei der unmittelbaren räumlichen Auffassung unterliegen, nicht auf die Objekte der Naturerkenntnis übertragen werden. Daraus ergibt sich die Unterscheidung eines subjektiven und eines objektiven Raumes und die Einsicht, daß unsere subjektive Raumvorstellung mit Eigentümlichkeiten individueller Art behaftet ist, die ihre Bedeutung für eine allgemeingültige und notwendige Raumbestimmung wesentlich einschränken. Wäre der Raum lediglich eine Form unserer Sinnlichkeit, so würde die Möglichkeit einer Geometrie ebensowenig verständlich sein, wie diejenige einer Naturwissenschaft.

Die anderen beiden Argumente gehen, wie schon bemerkt, darauf aus, die anschauliche Natur des Raumes darzutun und ihn dadurch von den Begriffen abzurücken. So stellt das dritte Argument fest, daß man sich nur einen einzigen Raum vorstellen könne, die vielen Räume bloß Teile eines und desselben Raumes seien, und daß diese Teile ihm nicht vorhergehen, sondern nur als in ihm enthalten gedacht werden können. Der allgemeine Begriff von Räumen beruhe somit nur auf Einschränkungen. Alle geometrischen Sätze würden darum auch nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung abgeleitet.

Diesem Argument gegenüber haben wir auf Folgendes hinzuweisen:

1. So richtig es ist, daß der allumfassende Raum sich zu den einzelnen Räumen nicht verhält, wie ein Begriff zu seinen Exemplaren oder ein Gattungsbegriff zu seinen Arten, so folgt daraus doch nur, daß dieser allumfassende Raum zur Wahrnehmung, genauer zur Gesichtswahrnehmung, als eine Bestimmtheit derselben gehört. Dagegen kann daraus nicht geschlossen werden, daß diese Bestimmtheit von der Erfahrung unabhängig in dem Erkenntnisvermögen selbst begründet sei. Denn gerade die Tatsache, daß es sich hier um eine spezifische Eigenschaft der Gesichtswahrnehmung oder -vorstellung

handelt, zeigt uns, daß von einer allgemeinen Form des äußeren Sinnes dabei überhaupt nicht die Rede sein kann. Zugleich ist auch die hier bezeichnete Eigentümlichkeit der optischen Raumauffassung durchaus zu dem Gegebenen, Vorgefundenen zu rechnen, das eine ähnliche subjektiv-objektive Natur verrät, wie sie den Farben, den Tönen und anderen Bestandteilen unserer Sinneswahrnehmung allgemein zugestanden wird.

2. Daneben darf man nicht übersehen, daß es sehr wohl auch einen Begriff vom Raume geben kann, der nicht auf Einschränkungen der Raumanschauung beruht. Wenn von besonderen Eigentümlichkeiten unserer Raumanschauung, wenn von einer bestimmten Größe oder Gestalt eines Raumes abgesehen wird, so kann dasjenige, was als Raumcharakter noch übrig bleibt, sehr wohl den Namen eines Raumbegriffes für sich in Anspruch nehmen. Wird etwa der Raum als eine Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen definiert, so ist damit ein Raumbegriff aufgestellt, der mit unserer Raumanschauung nicht identisch ist. In der Tat wird man, wie sich auch im folgenden zeigen wird, zwischen Raumwahrnehmung, Raumvorstellung, Raumbegriff, zwischen einem empfundenen, in der Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigten und einem gedachten Raum zu unterscheiden haben. Daraus geht hervor, daß eine so einfache Disjunktion, wie sie Kant zwischen Anschauung und Begriff, zwischen a priori und a posteriori durchgeführt hat, nicht genügt.

3. Daß endlich die geometrischen Sätze des Euklid nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung abgeleitet werden, kann man zugeben, ohne damit die Unmöglichkeit eines Raumbegriffes selbständiger, von dem anschaulichen Charakter des Raumes unabhängiger Art anerkennen zu müssen. Seitdem eine Nicht-Euklidische Geometrie existiert, gibt es geometrische Sätze, die nicht aus unserer optischen Raumanschauung abgeleitet werden.

Das vierte Raumargument erklärt, daß der Raum als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt werde. Kein Begriff könne nun aber so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Demnach ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raum eine Anschauung a priori.

Die Kritik dieses Arguments hat namentlich Folgendes hervorzuheben:

1. Als eine unendliche gegebene Größe kann der Raum nicht angeschaut werden. Jede Raumanschauung ist als solche begrenzt und somit endlich. Gegeben sind uns immer nur Räume, nicht aber der alle in sich schließende Raum überhaupt. Der unendliche Raum ist keine vorgefundene Tatsache, die von uns in jedem Wahrnehmungsmoment angetroffen werden könnte, sondern eine aus vielen einzelnen Beobachtungen gezogene Schlußfolgerung, ein Gedanke, eine Forderung. Es ist dadurch m. a. W. nur zum Ausdruck gebracht, daß wir uns jenseits aller einen bestimmten Raum begrenzenden Flächen immer wieder Räumliches vorstellen können, und daß alle bisherigen Versuche, die Größen und Entfernungen des Weltenraumes abzumessen, kein definitives Ziel gefunden haben. Die anschauliche Natur des Raumes kann daher gerade durch das Merkmal der Unendlichkeit nicht nachgewiesen werden.

2. Daß aber der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthält, hat mit seiner Unendlichkeit nichts zu tun. Denn jeder endliche Raumteil kann infolge seiner stetigen Erstreckung nach allen Richtungen ohne angebbare Grenze zerlegt und geteilt werden. Anderseits führt uns diese Betrachtung nur zu der Bemerkung zurück, welche schon in dem dritten Raumargument enthalten war. Wir brauchen darum nicht wieder darauf einzugehen.

Außer diesen Raumargumenten hat Kant noch auf zweierlei Gesichtspunkte hingewiesen, die zu dem gleichen Resultat eines Nachweises seiner anschaulichen und apriorischen Natur führen sollen. Erstlich erwähnt er, daß die Unterschiede der rechten und der linken Hand sich nicht begrifflich, sondern nur anschaulich verstehen lassen. Daß ein Gegenstand dem anderen vollkommen gleich sein und doch nicht mit ihm zur Deckung gebracht werden könne, zeige die nicht begriffliche Natur des Raumes. Wir brauchen demgegenüber nur zu betonen, was wir bereits oben bemerkt haben. Wenn der Raum sowohl Anschauung als auch Begriff ist, so wird ohne weiteres klar, daß der Hinweis auf anschauliche Eigentümlichkeiten des Raumes gegen die Möglichkeit eines Raumbegriffes nichts beweisen kann.

Wichtiger ist der andere, von Kant als transzendentale Erörterung gebrachte Gesichtspunkt, nämlich die Tatsache der Geometrie als einer aus synthetischen Urteilen a priori

bestehenden Wissenschaft. Die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft setzt nach Kant die Unabhängigkeit von der Erfahrung und damit die Subjektivität ihres Gegenstandes und zugleich den anschaulichen Charakter desselben voraus. Denn aus bloßen Begriffen läßt sich, wie die formale Logik zeigt, nur folgern, was in ihnen schon enthalten ist. Nur analytische nicht synthetische Urteile werden mit Hilfe von reinen Begriffen möglich. Anderseits kann der Erfahrungscharakter des Raumes nicht zugestanden werden, weil sonst die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der geometrischen Sätze unverständlich wären. Gibt es also eine Geometrie, die synthetische Urteile a priori enthält, so muß ihr Gegenstand ein anschaulicher und von der Erfahrung unabhängiger sein.

Aber auch dies Argument wird bestritten werden müssen:

1. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse darf durchaus nicht ohne weiteres auf die Subjektivität der in diesen Erkenntnissen enthaltenen Faktoren oder Gegenstände gegründet werden. Denn was bürgt uns dafür, daß diese Subjektivität nicht eine individuell beschränkte ist, also die Unterschiede aufweist, welche in der Psychologie als persönliche Differenzen bezeichnet werden? So gut diese letzteren in der qualitativen Natur der Empfindungen eine allgemein zugestandene Rolle spielen (man denke nur an die Unterschiede der Farbentüchtigkeit, der Geruchsschärfe, des musikalischen Gehörs), so gut können sie sich auch in bezug auf die räumlichen Eigenschaften und Beziehungen der Sinneseindrücke geltend machen. Hält man sie hier für ausgeschlossen, was nach der Psychologie der Raumanschauung nicht gestattet ist, so muß dafür ein besonderer Nachweis geführt werden, den Kant jedenfalls nicht erbracht hat. Eine Notwendigkeit für mich braucht nicht eine Notwendigkeit für jedermann zu sein. Diese folgt daher keineswegs aus der bloßen Behauptung eines Subjektivität bedeutenden a priori.

2. Der empirische Ursprung der Raumanschauung würde eine Wissenschaft von derselben, die synthetische Urteile a priori enthielte, nicht unmöglich machen. Man brauchte nur anzunehmen, daß die Raumbestimmungen von dem in der Wahrnehmung damit verbundenen Inhalt gesondert und zu selbständigen, an die Eigenschaften und Beziehungen in der Erfahrung nicht gebundenen Konstruktionen benutzt werden können. Schon

Hobbes hatte darauf aufmerksam gemacht, daß der Unterschied zwischen einer mathematischen und empirischen Wissenschaft darauf beruhe, daß jene mit selbstgeschaffenen, diese mit vorgefundenen Objekten zu tun habe. Dort kann darum gänzlich davon abgesehen werden, ob es solche Gegenstände in konkreter oder abstrakter Form wirklich gibt, wie sie von der betreffenden Wissenschaft angenommen und behandelt werden. So kommt eine Konstruktion a priori auch bei Gegenständen vor, die ursprünglich aus der Erfahrung stammen, sofern nur ihre wissenschaftliche Bestimmung im übrigen von der Bestätigung durch die Beobachtung und von der Vergleichung mit dem in der Wahrnehmung Gegebenen unabhängig durchgeführt wird. Die Raumformen der Geometrie sind selbstgeschaffene Objekte und können es sein, trotzdem der Raum als eine vorgefundene Tatsache unserer Anschauung zu gelten hat. Wenn nun Kant zum Schluß seiner Erörterungen über den Raum sagt: weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin a priori angeschaut werden, so ist darauf zu erwidern, daß Raumbestimmungen nicht vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, angeschaut werden. Wenn aber im Raume, unabhängig von der Erfahrung, konstruiert werden kann, so bedeutet das nichts, was für die exklusive Subjektivität der Raumanschauung in Betracht käme. Der Künstler, der a priori in Farben oder Tönen oder Worten seine Gebilde konstruiert, ist ja auch kein Beweis für die Apriorität der Farben, Töne und Worte.

Kant macht gegen die hier von uns und im wesentlichen schon von Leibniz vertretene Ansicht geltend, daß sich hiernach die angewandte Mathematik nicht verstehen lasse, weil nicht einzusehen sei, wie subjektiv konstruierte Gebilde auch in der Wirklichkeit eine Rolle spielen sollen. Aber gerade wenn die Elemente dieser Konstruktionen der Wirklichkeit entstammen, wird diese Übereinstimmung, wo sie stattfindet, durchaus begreiflich sein. Denn die Anwendung der Mathematik auf die Wirklichkeit ist ja nur da ohne weiteres möglich, wo den konstruierten Gebilden gleichende in der Wirklichkeit gegeben sind. Übrigens hat die sogenannte Metageometrie eines Lobatschewski, Riemann u. a. gelehrt, daß der Anschauungsraum nicht mit dem realen Raume zusammenzufallen braucht, und daher auch die Anwendung der gewöhnlichen, für unseren Anschauungsraum

geltenden Geometrie nicht über alle Zweifel erhaben ist. Wenn die Frage aufgeworfen werden kann, ob zwei Parallelen im realen Raume sich nicht doch schließlich schneiden, oder ob ein reales Dreieck nicht eine Winkelsumme von mehr oder weniger als zwei Rechten habe, so ist schon in dieser Frage die apodiktische Gewißheit der angewandten Mathematik aufgehoben. Die moderne Entwickelung der Geometrie hat somit gerade einen der wichtigsten Punkte der Kantischen Lehre, die selbstverständliche Gültigkeit der Euklidischen Geometrie für die Natur, eingeschränkt. Außerdem muß auch hier wieder darauf hingewiesen werden, daß der Anschauungsraum nicht schlechthin der Raum der Geometrie und Naturwissenschaft ist. Sonst müßten auch alle Täuschungen, perspektivischen Veränderungen und sonstigen subjektiven Einflüsse in diesen Raum übergehen.

Die analoge Betrachtung über die Zeit kann nach dieser ausführlichen Würdigung von Kants Raumlehre erheblich kürzer ausfallen. Die Argumente, die für die anschauliche Natur und die Apriorität der Zeit vorgebracht werden, sind den Raumargumenten ganz entsprechend gebaut, und gegen sie gilt dem Ähnliches, was wir gegen die Raumargumente eingewendet haben.

Das erste Zeitargument behauptet, daß das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen nicht in die Wahrnehmung kommen würde, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zugrunde läge. Gewiß ist nun die Zeitlichkeit eine allgemeine Eigenschaft aller unserer Wahrnehmungen, nicht bloß derjenigen unseres inneren Sinnes, wie Kant gelegentlich angenommen hat. Darum sind natürlich Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit nicht ohne Zeit denkbar. Aber sie sind Bestimmungen nicht etwa der Zeit selbst, sondern der Zeitinhalte, deren Ordnung durch sie angegeben wird. Und diese Ordnung ist wiederum nicht etwa a priori geschaffen oder hergestellt, sondern gegeben, vorgefunden, erfahren. Die von dem erfahrenden Subjekt und seinem Erkenntnisvermögen unabhängig bestehende Zeitordnung weist somit ebenfalls auf einen empirischen Tatbestand hin.

Nach dem zweiten Zeitargument kann man die Zeit nicht aufheben, dagegen sehr wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen. In der Zeit allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Auch hier muß gesagt werden, daß sich eine Zeit für sich genommen gar nicht vorstellen, sondern nur denken läßt. Sehen wir von allem Zeitinhalt ab, so kann man

zwar noch einen abstrakten Begriff, nicht aber etwas Anschaulich-Mögliches zurückbehalten. Daß aber alle Wirklichkeit der Erscheinung eine zeitliche Wirklichkeit ist, begründet keine Apriorität im Kantischen Sinne. Denn dies ist auch dann der Fall, wenn die Zeitlichkeit zu den allgemeinen Eigenschaften aller Wirklichkeit gehört.

Das dritte Argument sucht auch für die Zeit den anschaulichen Charakter sicherzustellen, indem es verschiedene Zeiten als Teile ebenderselben Zeit bezeichnet. Auch hier können wir dies Enthaltensein von Zeitteilen in einer umfassenden Zeit zugeben, ohne damit den exklusiven Anschauungscharakter der Zeit oder gar die Apriorität als Subjektivität behaupten zu müssen.

Wenn endlich im vierten Argument auch die Zeit als eine unendliche gegebene Größe bezeichnet wird, deren Teile nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, so ist wiederum darauf hinzuweisen, daß eine unendliche Zeit kein Tatbestand der Anschauung, sondern der Ausdruck dafür ist, daß unsere Zeitphantasie durch keine definitive Grenze an ihrer Betätigung gehindert werden kann.

Auch bei der Zeit hat Kant auf die axiomatische Natur gewisser allgemeiner Zeiturteile und auf die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der reinen Bewegungslehre hingewiesen. Damit sollte die Apriorität und der Anschauungscharakter der Zeit ebenfalls sichergestellt werden. Aber dieser Versuch versagt hier gerade so, wie beim Raume. Der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, dieses Zeitaxiom ist, wie Wundt treffend bemerkt hat, eine Tautologie, die nichts anderes besagt, als daß verschiedene Zeiten verschiedene Zeiten sind. Bedeutungsvoller wäre der Satz, daß die Zeit nicht umkehrbar ist, ein Satz, der für alle Entwickelung in der Zeit von entscheidender Wichtigkeit ist. Aber gerade dieser Satz ist zweifellos empirischer Natur, und a priori würde es uns nicht sonderlich schwer fallen, das Frühere zum Späteren und das Spätere zum Früheren zu machen. Die reine Bewegungslehre aber, die von der Geschwindigkeit und Beschleunigung handelt und Bewegungsgleichungen für materielle Punkte unter der Herrschaft bestimmt gerichteter Kräfte aufstellt, beweist ebensowenig die Apriorität der Zeitanschauung im Kantischen Sinne, wie die Geometrie nach unseren früheren Bemerkungen die Apriorität der Raumanschauung.

Die tiefgehende Folgerung, welche *Kant* aus seiner Lehre von Raum und Zeit zieht, ist der Satz, daß sie *keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst*, sondern bloß subjektive Bedingungen unserer Anschauung, Formen der Sinnlichkeit sind. Wie die Dinge ohne Raum und Zeit beschaffen sind, wissen wir nicht und können wir uns nach der Natur unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens auch gar nicht vorstellen. Die räumlich-zeitliche Welt ist demnach unsere Welt, weil Raum und Zeit als wesentliche Bestimmungen dieser Welt nur *idealer*, nicht realer Natur sind. Sie gehören zu unserer Vorstellung von der Welt, nicht zu dieser selbst. Trotz dieser *transzendentalen* Idealität haben sie eine *empirische* Realität, weil sie allen Erscheinungen notwendig zukommen. So wenig wir aus unserer Haut heraus können, so wenig können wir die Dinge anders wahrnehmen, als in den Formen Raum und Zeit. Außenwelt und Innenwelt sind diesen Formen unterworfen; wir erkennen auch uns selbst nicht, wie wir unabhängig von der Beschaffenheit und Leistung unseres Erkenntnisvermögens wären, sondern bloß so, wie wir uns erscheinen.

Die transzendentale Ästhetik hat von *Kants* bedeutenderen Nachfolgern nur *Schopenhauer* einfach angenommen. Zwar hat man auch nachher die Apriorität des Raumes und der Zeit im Sinne der Subjektivität vertreten. Aber indem die Kenntnis bestimmter Lagen, Entfernungen und Größen als eine empirisch erworbene galt, und indem den Richtungsunterschieden und Abständen, kurz der räumlichen und zeitlichen Ordnung eine objektive Gesetzmäßigkeit gegenübergestellt wurde, ist der *Kantische* Standpunkt des Phänomenalismus tatsächlich aufgegeben worden. Wenn man anderseits die Apriorität nicht als Subjektivität bestimmt, so gelangt man zu einer logischen Auffassung, die der *Kantischen* Lehre ihre Eigentümlichkeit zu einem großen Teile raubt. Bei der Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes wird es erforderlich sein, auf die Bedeutung der Apriorität bei *Kant* und die Begründung dieser Auffassung in einem besonderen Abschnitt einzugehen. Vorher wollen wir jedoch noch die analogen Ausführungen über die Verstandeserkenntnis darlegen, um im Zusammenhange mit diesen eine allgemeine Kritik des Phänomenalismus geben zu können.

---

6. Die Kategorien und Grundsätze.

Wenn ich angesichts eines bestimmten Ereignisses den Satz ausspreche: die Sonne erwärmt den Stein, so ist dieser Satz kein einfacher Ausdruck für das in der Wahrnehmung Gegebene. Mag ich die Sonne als leuchtende Scheibe und den Stein als etwas Graues, Rundes, Hartes und die wachsende Wärme durch wiederholtes Betasten mit der Hand wahrgenommen haben — der Zusammenhang, welcher zwischen diesen Bestandteilen sinnlicher Erfahrung hergestellt worden ist, indem die Sonne als die Ursache der Erwärmung bezeichnet wird, kann durch die Wahrnehmung allein nicht erklärt werden. Denn diese liefert uns zwar Empfindungen in jener äußeren Beziehung, wie sie das räumliche Nebeneinander oder das zeitliche Nacheinander darstellen. Für die Verursachung aber haben wir keinen Sinn, und die zeitliche Folge enthält an sich nichts von einer kausalen Verknüpfung. Da nun unsere Erkenntnisse in bezug auf empirische Gegenstände sehr viele Bestimmungen enthalten, die in der sinnlichen Anschauung als solcher nicht angetroffen werden, so haben wir eine weitere, eigentlich synthetische, innere Beziehungen der Sinnesdata und ihrer raumzeitlichen Eigenschaften und Verhältnisse herstellende Erkenntnistätigkeit anzunehmen, die von Kant unter dem Namen des Verstandes bzw. des Denkens behandelt wird. Die Wissenschaft von den Funktionen a priori dieses höheren Erkenntnisvermögens heißt transzendentale Logik.

Mit diesem Namen wird darauf hingewiesen, daß nicht die gewöhnliche, von den Begriffen, Urteilen, Schlüssen und Methoden handelnde Logik gemeint ist. Diese bezieht sich nur auf die Verbindung von Begriffen, also Denkgebilden untereinander. Sie wird darum auch formale Logik genannt. Die gedachten Gegenstände, die Objekte der Wirklichkeit des Bewußtseins oder der realen, z. B. von der Naturwissenschaft bestimmten Welt haben für sie ebensowenig eine Bedeutung, wie für die Mathematik. Die transzendentale Logik aber soll gerade die

Bestimmungen solcher Objekte, soweit sie a priori, unabhängig von der Erfahrung möglich sind, behandeln.

In jenem Satze, den wir zum Ausgangspunkte genommen haben, ist die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, die Kausalität, nicht die einzige derartige Bestimmung unseres Verstandes. Indem Sonne und Stein als Objekte betrachtet werden, zwischen denen ein Wirkungszusammenhang besteht, werden sie auch schon über die einfache Wahrnehmung hinaus in eigentümlicher Weise charakterisiert. Wir bleiben nicht bei den gegebenen Sinnesinhalten und ihrer raumzeitlichen Beziehung stehen, sondern schreiten zu dem Gedanken eines selbständigen, handelnden oder leidenden Wesens, dessen Einwirkungen wir erfahren, fort. Die Sonne, wie sie der Astronom beschreibt, ist mit der leuchtenden Scheibe, die wir bei flüchtigem Blick auf sie wahrnehmen, nicht identisch, und der Stein des Mineralogen unterscheidet sich ebenso, wie die Temperaturerhöhung, die wir etwa mit Hilfe eines Thermometers feststellen, von den Sinnesempfindungen oder -vorstellungen, die wir diesen Objekten verdanken. Man kann geradezu behaupten, daß die Beziehung unserer Empfindung oder Wahrnehmung auf Objekte im Raume nur durch eine gewisse Betätigung des Verstandes möglich ist. Wenn wir von einer Sonne und vielen Steinen, wenn wir von einem realen Vorgange im Gegensatz zu einem bloß eingebildeten reden und den Zusammenhang zwischen der Erwärmung des Steines und der Einwirkung der Sonne als einen notwendigen, nicht bloß als einen wirklichen oder möglichen bezeichnen, so haben wir in allen diesen Fällen Bestimmungen getroffen, die über die bloße Wahrnehmung hinausgehen. Versteht man nun unter Erfahrung nicht nur das Gegebensein von Sinnesinhalten auf Grund der Empfänglichkeit unseres niederen Erkenntnisvermögens, nicht nur die Erscheinung, das aus Materie und Form zusammengesetzte sinnliche Gebilde, sondern rechnet man dazu auch die für Erscheinungen geltenden, aus dem Verstande stammenden Bestimmungen, so wird der Name Erfahrung gleichbedeutend mit Erfahrungserkenntnis. Cohen hat sich diesem Sprachgebrauch von Kant angeschlossen und darum dessen Lehre in der transzendentalen Ästhetik und Logik kurz als eine Theorie der Erfahrung bezeichnet.

Einer der Umstände, die die Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft so sehr verzögert haben, ist die Untersuchung

der Kategorien gewesen. Kants Aufgabe bestand hier darin, eine vollständige Tafel der Grundbegriffe und Grundsätze unseres Verstandes aufzustellen und zu zeigen, daß diese eine allgemeine Geltung für die Erfahrung und nur für sie besitzen. Für die sinnliche Erkenntnis war die entsprechende Aufgabe wesentlich leichter zu erfüllen. Denn hier handelte es sich nur um zwei Anschauungsformen, zu deren Auffindung kein besonderes Einteilungsprinzip und kein besonderer Leitfaden entdeckt zu werden brauchte. Daß der Raum für die äußere Erfahrung und die Zeit für die innere Erfahrung eine allgemeine Bedeutung habe, dafür konnte man sich auf einfache Selbstbesinnung jedes Lesers berufen. Aber die Zahl der Kategorien war so groß und ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrung so wenig durchsichtig, daß die Bemühungen verständlich werden, die Kant dieser Teil seiner Erkenntnistheorie gekostet hat. Er fand den Leitfaden für das System der Kategorien in einer von der formalen Logik entworfenen Übersicht der Urteile, die er für seinen Zweck nicht unerheblich modifiziert hat. Da alle Begriffe, also auch die Kategorien, Prädikate möglicher Urteile sind, so mußte sich, wie es schien, aus der allgemeinen Einteilung der Urteile auch eine Einteilung der Begriffe gewinnen lassen. Das auf diese Weise ermittelte System zeigt folgende Übersicht, die sich nur unwesentlich von der Kantischen unterscheidet:

Tafel der Urteile.	Tafel der Kategorien.
I. Quantität (des Subjekts)	I. Quantität
1. Einzelne	1. Einheit
2. Besondere	2. Vielheit
3. Allgemeine	3. Allheit
II. Qualität (des Prädikats)	II. Qualität
1. Bejahende	1. Realität
2. Verneinende	2. Negation
3. Unendliche	3. Limitation
III. Relation (zwischen Subjekt und Prädikat)	III. Relation
1. Kategorische	1. Substanz—Akzidenz
2. Hypothetische	2. Ursache—Wirkung
3. Disjunktive	3. Wechselwirkung

Tafel der Urteile.	Tafel der Kategorien.
IV. Modalität (Verhältnis zum Denken) 1. Problematische 2. Assertorische 3. Apodiktische	IV. Modalität 1. Möglichkeit—Unmöglichkeit 2. Dasein—Nichtsein 3. Notwendigkeit—Zufälligkeit

Es ist bemerkenswert, daß Kant auf die Eigentümlichkeit der Dreizahl in dieser Einteilung besonders hinweist und erklärt, die dritte Urteilsform bzw. Kategorie verbinde jedesmal die erste und die zweite miteinander. So ist z. B. das unendliche Urteil ein solches, das der Form nach bejahend und dem Inhalt nach verneinend ist, wie in dem Satz: die Seele ist unsterblich. Die Allheit ist eine Verknüpfung von Einheit und Vielheit, die Notwendigkeit eine solche von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Wechselwirkung eine ursächliche Beziehung zwischen Substanzen. Ferner werden die sechs ersten Kategorien als mathematische, die sechs letzten als dynamische bezeichnet, indem jene auf Gegenstände der Anschauung, diese auf die Existenz solcher Gegenstände gerichtet sein sollen.

So einfach und naheliegend die bei der Aufstellung dieses Systems vorausgesetzte Beziehung zwischen Urteilsformen und Kategorien ist, so ist doch bei genauerer Betrachtung die Anwendung dieses Leitfadens keine glückliche zu nennen. Wenn formale und transzendentale Logik sich wirklich so voneinander unterscheiden, wie wir oben mit Kant gelehrt haben, so sind die von der formalen Logik angegebenen Formen möglicher Urteile bloß auf die Verhältnisse der Begriffe zueinander, nicht aber auf Bestimmungen der gedachten Objekte zu beziehen. Demgemäß kann zwar die Einteilung unter dem Gesichtspunkte der Quantität für beide Logiken gleich ausfallen, weil zahlenmäßige Angaben sowohl für Begriffe als auch für Objekte der Wirklichkeit unseres Bewußtseins oder der Realität dieselbe Bedeutung haben. Dagegen sind ein bejahendes Urteil und die Bestimmung der Realität eines Objekts nicht gleichbedeutend. Die Zuerkennung eines Merkmals zu einem Begriff und die Behauptung der Realität eines Objekts können nur durch eine äußere Analogie

miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Gerade Kant selbst hatte schon in seiner vorkritischen Periode den Unterschied zwischen einer logischen Begründung und einer realen Verursachung, zwischen begrifflicher Prädikation und der Behauptung der Existenz scharf betont. Um so auffallender muß es erscheinen, daß er sich hier der logischen Verhältnisse als eines zuverlässigen Vorbildes bedient, um danach die grundlegenden Bestimmungen der Objekte zusammenstellen zu können. Nicht alles, was für Begriffe gilt, kann auch für Objekte in Frage kommen und umgekehrt. Darum muß auch zwischen Begriffs- und Objektsurteilen unterschieden werden. In dem Satze: die Sonne erwärmt den Stein, meine ich nicht die Begriffe der Sonne und des Steines, für die eine ursächliche Beziehung im Sinne der Erwärmung auszusagen sinnlos wäre, sondern die mit diesen Namen bezeichneten Objekte.

Deshalb muß die Methode der Erkenntnistheorie zur Gewinnung der für die Objekte geltenden allgemeinsten Bestimmungen eine ganz andere sein. Man muß auch hier mit der von Kant gelehrten transzendentalen Methode vollen Ernst machen, d. h. jene Bestimmungen aus der Wissenschaft, die sie verwendet, abstrahieren. Hier müssen Philosophie und Einzelwissenschaft sich wechselseitig in die Hände arbeiten. Die Axiomatik, die in der Mathematik und Mechanik bereits eine große Rolle spielt, wird vornehmlich diese Aufgabe einer transzendentalen Logik lösen lassen. Zu welchen allgemeinen Kategorien man auf diesem Wege kommt, kann etwa die alte Einteilung der Stoiker lehren, welche das Ding, die Eigenschaft, das Verhalten und die Beziehung unterschieden, oder die von Locke angegebene einfachere Einteilung in Substanzen, Modi und Relationen. Durch seine Vermischung von Objekts- und Begriffsbestimmung aber ist Kant der Begründer jenes Idealismus geworden, der in Fichte, Schelling und Hegel seine Ausbildung gefunden hat, und für den die Gesetze der Begriffe diejenigen des Seins sind.

Die „Deduktion" der Kategorien hat nach Kant zu zeigen, daß sie notwendige Bedingungen unserer Erkenntnis sind, und daß sie nur bei der Anwendung auf anschauliche Gegenstände, auf mögliche Erfahrung, der Erkenntnis dienen. Diese transzendentale Deduktion hat Kant die größte Mühe gemacht. Die Darstellung, welche er von ihr in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gab, hat ihn bald nicht

mehr befriedigt. In der zweiten Auflage vom Jahre 1787 ist sie vollständig umgearbeitet worden. Die Voraussetzungen, welche ihn bei der zweiten Redaktion geleitet haben, sind uns zum Teil schon bekannt. Wir wissen, daß der Verstand allein zu verknüpfen, das Mannigfaltige der Anschauung zu einer Einheit zusammenzusetzen vermag. Die Objekte, auf die sich eine Erfahrungserkenntnis bezieht, sind darum als Synthesen des Mannigfaltigen der Anschauung durch den Verstand zu bezeichnen. Ebenso wissen wir, daß das Denken kein ihm eigentümliches, von der Anschauung, von der Erscheinung verschiedenes Objekt hat. Kant sagt an einer Stelle dieser Deduktion ausdrücklich, daß der Verstand für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff der Erkenntnis, die Anschauung, verbindet und ordnet. Könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Dinge möglich, weil es nichts gäbe noch geben könnte, worauf der Gedanke angewandt werden könnte. Denken heißt somit nur einen Gegenstand setzen, ohne daß dieser im Denken selbst eine Beschaffenheit, eine qualitative Bestimmtheit erlangte. Die letztere wird unseren Gedanken nach Kant immer nur durch Anschauung zuteil. Wir wissen auch, daß die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes von Kant als subjektiv angesehen werden und somit keine Eigenschaften von Dingen an sich selbst sind. Das einzige Moment, welches zu diesen Voraussetzungen hinzugefügt wird, um die Deduktion vollenden zu können, ist die Zurückführung aller Synthesen unseres Denkens, also auch aller Kategorien als der grundlegenden Verbindungsformen des Verstandes auf die Einheit unseres Selbstbewußtseins. Damit ein Gedanke mit einem anderen verknüpft, damit verschiedene Anschauungen aufeinander bezogen werden können, muß das denkende Subjekt ein einheitliches sein. Fasse ich einen Gedanken und ein anderes Individuum einen dazu gehörigen, so bleiben diese beiden Gedanken trotz der zwischen ihnen möglichen Verbindung völlig getrennt voneinander. Die Voraussetzung für alle Beziehung der Anschauungen und Begriffe aufeinander ist somit das „Ich denke", die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, der Apperzeption.

Die Kategorien erscheinen von hier aus als die allgemeinsten und somit grundlegenden, für alle Bestimmungen von Gegen-

ständen notwendigen Verbindungsweisen der Einheit des denkenden Subjekts. Wir können ohne sie ebensowenig denken, wie wir ohne Raum und Zeit anschauen können. Etwas denken und etwas in der Form einer Kategorie denken ist hiernach dasselbe. Daß nur gerade diese in dem System aufgeführten Kategorien die Formen unseres Verstandes sind, dafür läßt sich kein Grund angeben, das ist schlechthin ebenso als eine Tatsache hinzunehmen, wie diejenige, daß wir alle Wahrnehmung in den Formen von Raum und Zeit erleben. Sind aber die Kategorien subjektiven Ursprungs, bezeichnen sie die Art, wie wir vermöge der Organisation unserer Erkenntnisfähigkeit allein denken können, dann sind offenbar die mit ihrer Hilfe getroffenen Bestimmungen ebensowenig Aussagen über die Dinge an sich, wie die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit als deren Eigenschaften zu gelten haben. Das Resultat der transzendentalen Logik ist somit hier kein anderes, als das der transzendentalen Ästhetik. Kausalität, Substanzialität, Notwendigkeit, Realität bedeuten ihrem Wesen nach Funktionen unseres Denkvermögens. Was die auf diese Weise bestimmten Dinge an sich selbst sein mögen, können wir nicht wissen; sie bleiben für unsere Verstandeserkenntnis nicht minder unzugänglich, transzendent, wie für die Sinneswahrnehmung.

Auf die Bedeutung der grundlegenden Voraussetzung über die Gegenstände des Denkens haben wir schon hingewiesen (vgl. S. 41). Sie bildet das größte Opfer, das Kant dem Empirismus gegen die noch in der Dissertation über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt vertretene rationalistische Überzeugung gebracht hat. Die intelligible Welt, die Welt, wie sie an sich ist, ist zu einem unerreichbaren Ideal der Erkenntnis geworden, nicht nur wegen der Subjektivität der Verstandesformen, sondern vor allem deshalb, weil das Denken nur Anschauliches in diesen Formen zu erfassen vermag. Danach ist die Verstandeswelt und -erkenntnis geradezu eine doppelte Erscheinungswelt und -erkenntnis geworden. Ihr Inhalt, ihre Gegenstände sind die Erscheinungen der Sinnlichkeit, und das Hinzutreten der Kategorien macht aus ihnen wiederum Erscheinungen. Statt uns den Dingen, wie sie an sich sind, den Realitäten, mit Hilfe des Denkens zu nähern, wie die ältere rationalistische Philosophie durchweg es für möglich gehalten hatte, entfernen wir uns nach Kant nur noch mehr von ihnen.

Was ist nun der Gewinn dieser transzendentalen Logik? Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verstandeserkenntnis, die durch die Unsicherheit der Metaphysik so stark bedroht war. Humes Erfahrungsphilosophie hatte gelehrt, daß alle Erkenntnis, die sich auf Transzendentes richtet, ein Wahn ist und in unvermeidliche Schwierigkeiten und unerweisbare Annahmen stürzt. Über unanschauliche Gegenstände läßt sich nach dieser Auffassung nichts ausmachen. Kant selbst hatte zudem, wohl schon 1769, gefunden, daß sich über das Weltganze entgegengesetzte Behauptungen aufstellen und mit gleicher Strenge beweisen ließen, und diese Antinomie der reinen Vernunft auf den erfolglosen Versuch zurückgeführt, das Wesen des Übersinnlichen a priori zu bestimmen. Da anderseits Mathematik und Naturwissenschaft durch ihre strenge Geltung und durch die Beweisbarkeit ihrer Sätze sich von der Metaphysik vorteilhaft abheben, so konnte die Verwirrung und der Widerspruch in der letzteren nur durch ihre Gegenstände, nicht durch das Denken selbst verschuldet sein. Exakte Wissenschaft gibt es jedoch nur durch die Apriorität, die im Anschluß an die in Leibniz' Neuen Versuchen gelehrte Auffassung als eine subjektive Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes zu deuten ist. So wird die Zuverlässigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Apriorität der Anschauungsformen und Kategorien und auf die anschauliche Natur der Gegenstände des Denkens zurückgeführt. Auf diese beiden entscheidenden Gesichtspunkte der Kantischen Erkenntnistheorie werden wir in den nächsten, kritisch gehaltenen Abschnitten besonders zurückkommen müssen.

Wir wissen, daß Kant in der transzendentalen Ästhetik die Frage nach dem Verhältnis der Form zu der Materie, des Raumes und der Zeit zu den Sinneseindrücken offen gelassen hat. In der transzendentalen Logik dagegen wird die analoge Frage nach dem Verhältnis der Kategorien zu den Anschauungen ausführlich behandelt. Das hat seinen Grund darin, daß Kant hier auf dem Boden des a priori, der reinen Anschauung und des reinen Verstandes, bleiben kann. Der Stoff der Erfahrung spielt auch hier keine Rolle, wenigstens tritt er nicht als eine für sich anzuerkennende Größe hervor. Aber bei der Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Verstand

mußte gezeigt werden, wie eine gesetzmäßige Anwendung der Kategorien auf anschauliche Gegenstände möglich sei. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer: nur die Verbindung beider ergibt eine Erkenntnis und ein synthetisches Urteil a priori. Wann haben wir nun den Begriff der Substanz, wann den der Kausalität oder der Möglichkeit zur Bestimmung der Erscheinungen zu benutzen? Auf diese Frage nach den Kriterien der Verstandestätigkeit antwortet die Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Diese Kriterien sind nämlich nach Kant Schemata, die wir unserer Zeitphantasie verdanken. Die Zeit ist die allgemeinere Anschauungsform gegenüber dem Raum, weil in ihr Tatsachen der inneren und der äußeren Wahrnehmung gegeben werden. Nicht nur unsere Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken laufen in der Zeit ab, sondern auch die Bewegungen der Körper, die Veränderungen der Stoffe und Kräfte in der Natur. Darum kann nur die Zeit Kriterien für die Gesamtheit möglicher Erfahrung liefern. Diese Kriterien bereit zu stellen, dem jeweiligen Gebrauch des Verstandes anzupassen, dazu ist die Einbildungskraft als ein zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelndes, halb sinnliches halb intellektuelles Vermögen geeignet.

Einige Beispiele für die auf solche Weise abgeleiteten Schemata mögen ihre Bedeutung erläutern. Von Allheit, Vielheit, Einheit kann man bei Erscheinungen nur dann reden, wenn sie zählbar sind. Das Schema der Zahl ist somit das Kriterium für die Anwendung der Kategorien der Quantität. Der Realität und Negation entsprechen in ähnlicher Weise die erfüllte und die leere Zeit, der Kausalität die regelmäßige Zeitfolge, der Notwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. Sobald ich mir einen Zeitinhalt vorstelle, etwa die Bewegung eines Körpers, habe ich die Kategorie der Realität anwendbar gemacht. Sobald ich eine Sukzession, wie die von Stoß und Bewegung, als eine nicht zufällig erfolgende, sondern nach einer Regel verlaufende vorstelle, habe ich der Kategorie der Kausalität einen geeigneten Gebrauchsfall bereitet, und jede geometrische Beziehung kann notwendig genannt werden, sofern sie zu aller Zeit gilt oder von der Zeit überhaupt unabhängig ist.

Durch dies Verhältnis zwischen Kategorie und Anschauung, durch den Schematismus wird nun auch die Aufstellung von

Grundsätzen des reinen Verstandes möglich, die a priori für alle Erscheinungen, für alle Erfahrung behauptet werden dürfen. Sie sind diejenigen synthetischen Urteile a priori, welche allen einzelnen, in der Wissenschaft vorkommenden zugrunde liegen. So bilden sie die obersten Axiome aller unserer Erkenntnis. Da sie die zwölf Kategorien einschließen und außerdem die alle sinnlichen Erscheinungen in sich fassende Zeitform enthalten, so ist ihre Allgemeingültigkeit für das Gebiet unserer Erfahrung ohne weiteres dargetan. Aus ihnen müssen die besonderen Axiome der Mathematik und anderer synthetische Urteile a priori enthaltenden Wissenschaften insoweit ableitbar sein, als sie gleichfalls an den Kategorien und den Anschauungsformen teilhaben. Darum formuliert auch Kant das Prinzip, welches für alle solche Grundsätze gilt, folgendermaßen: Jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung sind natürlich die Kategorien, und durch den Zusatz „in einer möglichen Erfahrung" wird noch besonders darauf hingewiesen, daß die Erkenntnisobjekte nur Erscheinungen, d. h. in Raum und Zeit gegebene Gegenstände sind. Die Einteilung der Grundsätze erfolgt sodann nach den Gesichtspunkten der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, die für das System der Kategorien maßgebend waren (vgl. S. 62f.).

Der Quantität entsprechen die Axiome der Anschauung, deren Prinzip lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen, d. h. solche Größen, in denen die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht. Alle mathematischen Axiome, insbesondere auch die der Geometrie beruhen auf diesem Prinzip. Der Qualität entsprechen die Antizipationen der Wahrnehmung, die sich folgendem Prinzip unterordnen lassen: In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe oder einen Grad. Unter diesem Realen versteht Kant z. B. die Farbe, die Wärme, die Schwere, d. h. die Materie der Erscheinung, das, was der Empfindung korrespondiert.

Die auf die Kategorien der Relation sich beziehenden Analogien der Erfahrung stehen unter dem allgemeinen Prinzip: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Ver-

knüpfung der Wahrnehmungen möglich. Daß hier unter Erfahrung eine wissenschaftliche Erkenntnis verstanden wird, liegt auf der Hand, und die notwendige Verknüpfung, welche sie enthalten muß, kann nur auf Erkenntnisformen a priori beruhen. Eine Verbindung in der Zeit z. B. läßt sich nur dadurch in eine notwendige umwandeln, daß a priori verknüpfende Begriffe hinzutreten. Das Dasein der Erscheinungen kann freilich nicht a priori erkannt werden, wohl aber ihr Verhältnis zueinander. Darum sind die Analogien der Erfahrung keine die Erscheinungen selbst hervorbringenden, konstituierenden Prinzipien. Sie sind vielmehr nur Regeln, nach denen aus Wahrnehmungen Erfahrungserkenntnis entspringen soll, d. h. sie geben an, wie wir Wahrnehmungen zu denken haben, wenn sie uns gegeben sind. Dem allgemeinen Prinzip werden hier drei Grundsätze subsumiert: der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und der Grundsatz der Gemeinschaft. Der erste Grundsatz besagt, daß die Substanz bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt, und daß das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird. Durch diesen Zusatz wird die Substanz als Materie oder Masse charakterisiert, für die damals dies Erhaltungsgesetz vielfach angenommen wurde. Nach dem zweiten Grundsatz geschehen alle Veränderungen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Zeitfolge ist nach Kant das einzige empirische Kriterium der Kausalität, die eine Sukzession der Erscheinungen zu einer notwendigen zu machen imstande ist.

Den Kategorien der Modalität entsprechen die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Nach ihnen hat als möglich zu gelten, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, also mit Raum, Zeit und Kategorien übereinkommt; als wirklich, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, mit den Wahrnehmungsinhalten zusammenhängt; als notwendig, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen durch allgemeine Bedingungen der Erfahrung, also z. B. die Grundsätze, bestimmt ist.

An diesen von Kant mit Beweisen versehenen Grundsätzen muß auffallen, daß sie zum Teil über das Zeitschema hinausgehen. So ziehen die Axiome der Anschauung auch den Raum heran, und die Geometrie, die sie einschließen, ist an die Zahl, das allgemeine Schema der Quantität, nicht gebunden. Ferner

nehmen die Antizipationen der Wahrnehmung, was Kant selbst auffällt, auf die Materie der Erscheinung ausdrücklich Bezug, die im Schema der erfüllten und leeren Zeit, das den Kategorien der Relation und Negation zur Anwendung verhelfen soll, keine spezifische Rolle spielt. Vollends sprechen die Analogien der Erfahrung von einem Substrat alles Realen, das als Träger der Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, von einer in ihrem Quantum unveränderlich bleibenden Materie, von einem objektiven, zum Unterschiede von einem subjektiven, Zeitverhältnis. Hier hat Kant implicite zugestanden, was wir bei seiner Lehre von Raum und Zeit gegen ihn einwenden mußten, daß nämlich Ordnung und Gesetzmäßigkeit schon in der Materie der Wahrnehmung, schon in dem der Sinnlichkeit Gegebenen anzutreffen ist und nicht erst von uns in das Chaos der Sinneseindrücke gebracht wird. Aber da solche Gedanken gewissermaßen unbemerkt auftreten und nicht stark genug sind, um die Aprioritätslehre einzuschränken und den Phänomenalismus zu sprengen, so wird der allgemeine Standpunkt dieser Theorien als Fazit der transzendentalen Logik durchaus festgehalten.

In einem bemerkenswerten Bilde schildert uns Kant das Resultat, zu dem seine erkenntnistheoretischen Bestimmungen geführt haben: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitz des Scheines, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann." Die Grenzen der Wissenschaft sind die Grenzen der Insel, über die unsere auf Entdeckungen ausschwärmende Vernunft hinausstrebt, ohne ein festes Land, eine wissenschaftliche Erkenntnis erreichen zu können.

7. Die Apriorität als Subjektivität und der Phänomenalismus.

Wenn die Hilfsmittel, deren wir uns bedienen, um die Dinge der Außenwelt oder das Seelenleben ihrem Wesen nach zu bestimmen, ganz oder teilweise subjektiver Art sind, in unserem Erkenntnisvermögen wurzeln, so werden die Objekte, um deren Erkenntnis wir uns bemühen, nicht erfaßt, so wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen. Sie werden zu Phänomenen, und es entsteht damit der erkenntnistheoretische Standpunkt des Phänomenalismus. Dieser Standpunkt ist von Kant in klassischer Weise vertreten worden, und wir haben daher alle Veranlassung, uns zu fragen, ob die Begründung desselben eine zureichende ist. Sind wir notwendig gebannt in den Kreis unseres eigenen Anschauens und Denkens, wenn wir die Erfahrung bearbeiten, wenn wir Physik und Chemie oder Psychologie treiben? Gibt es gar keine Befreiung von den Anlagen, mit denen unser Erkenntnisvermögen ausgestattet ist, und von den dadurch bedingten Zutaten, die unsere Darstellung des Erfahrenen und Gedachten erfüllen?

Das a priori bedeutet nach Kants grundlegender Definition, die wir schon wiederholt erwähnt haben, dasjenige an und in unserer Erkenntnis, was von der Erfahrung unabhängig ist. Da nun die Erkenntnis als ein Produkt des Erkennenden und seiner Gegenstände betrachtet werden kann, so scheint die Unabhängigkeit von der Erfahrung nichts anderes zu bedeuten, als die Abhängigkeit vom Erkennenden oder von dem Erkenntnisvermögen. Auf diesem Wege wird, wie wir annehmen dürfen, das a priori für Kant zur Subjektivität, wird die Apriorität geradezu zum Wechselbegriff einer allgemeingültigen Subjektivität.

Nun kann aber die Unabhängigkeit ein Doppeltes bedeuten: eine Unabhängigkeit der Geltung und eine Unabhängigkeit der Entstehung oder eine logische und eine genetische Unabhängig-

keit. Im logischen Sinne kann z. B. der Satz: $7+5=12$ a priori genannt werden. Mag es zählbare Dinge geben oder nicht, so ist die Geltung dieses Satzes, seine Richtigkeit unbestreitbar. Er kann durch Erfahrungen über Zählbares weder induktiv noch deduktiv, noch auf dem Wege eines Analogieschlusses bewiesen werden; kein unmittelbarer oder mittelbarer Schluß führt aus der Erfahrung mit logischer Notwendigkeit auf ihn. Dagegen kann es fraglich sein, ob ein solcher Satz entstanden, überhaupt gebildet worden wäre, wenn es gar keine zählbaren Dinge gäbe. Seiner Geltung nach kann er daher unbedenklich von der Erfahrung unabhängig genannt werden, seinem Ursprung, seiner Entstehung nach wird diese Unabhängigkeit bezweifelt werden dürfen. Aber auch diese genetische Unabhängigkeit kann, wie Vaihinger gezeigt hat, einen doppelten Sinn haben: „durch Erfahrung nicht veranlaßt sein" und „aus der Erfahrung nicht abgeleitet sein oder aus ihr nicht herstammen". Im ersten Sinne ist der Satz: $7+5=12$, von der Erfahrung wahrscheinlich abhängig, d. h. eben durch sie veranlaßt, im letzten Sinne aber von ihr unabhängig, d. h. nicht aus ihr hergenommen, gewonnen.

Kant nimmt den Ausdruck a priori teils im logischen Sinne teils in der zweiten Bedeutung der genetischen Unabhängigkeit von der Erfahrung. Wenn er z. B. sagt, daß alle Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anhebe, aber nicht aus ihr stamme, so hat er die eben bezeichnete Form einer genetischen Unabhängigkeit im Auge. Anderseits erklärt er, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis nicht durch die Erfahrnng bedingt sein könne, weil alle Beobachtungen, mögen sie auch noch so zahlreich sein, der sie ausdrückenden Erkenntnis immer nur den Charakter einer relativen, nicht einer absoluten Allgemeinheit geben können. Damit steht er auf dem Boden des logischen a priori, das namentlich Cohen als die allein brauchbare erkenntnistheoretische Bestimmung nachgewiesen hat. Kant hat aber weder zwischen den beiden Arten genetischer Unabhängigkeit noch zwischen dieser und der logischen Unabhängigkeit einen scharfen, überall erkennbaren Unterschied gemacht, und so wird ihm das a priori zur Subjektivität schlechthin. Darum liegen Raum und Zeit, wie er sagt, im Gemüt bereit, und darum werden die Faktoren a priori in unserer Erkenntnis ohne weiteres zu Formen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes.

Es ist nun zweifellos, daß nur die genetische Unabhängigkeit von der Erfahrung zugleich die Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt bedeutet. Wenn unsere Erkenntnis aus zwei Faktoren x und y zusammengesetzt ist, so kann sie entweder von beiden oder nur von einem von ihnen abhängig sein. Wird nun die Unabhängigkeit von einem dieser Faktoren erwiesen, so bleibt nur noch die Abhängigkeit von dem anderen übrig. Für das logische a priori aber darf eine solche Wechselbeziehung zur Subjektivität nicht behauptet werden. Daraus, daß die Geltung des Satzes $7+5=12$ von der Erfahrung unabhängig ist, folgt nicht, daß sie vom Erkenntnisvermögen abhängig ist. Vielmehr ist dieser Satz nicht nur von der Existenz zählbarer Dinge, sondern auch von der Existenz erkennender und anerkennender Subjekte in seiner Geltung unabhängig. Beweist daher das von Kant regelmäßig benutzte Kriterium notwendiger und allgemeiner Geltung die Apriorität, so wird damit die Subjektivität keineswegs erwiesen. Daraus geht hervor, daß Kant zu der Annahme der Subjektivität von Raum und Zeit und den Kategorien auf einem nicht ganz einwandfreien Wege gelangt ist, indem er das logische a priori in das genetische übergehen läßt, ohne das letztere wirklich sichergestellt zu haben.

Auch die besonderen Argumente für die Apriorität von Raum und Zeit haben diesem fundamentalen Mangel, wie wir gesehen haben, nicht abgeholfen. Denn die Fähigkeit, in der bloßen Vorstellung räumliche und zeitliche Gebilde entstehen zu lassen, ist ja durchaus nicht auf Raum und Zeit beschränkt. Sie kann auch auf Farben und Töne, auf alle Inhalte unserer Sinneswahrnehmung angewandt werden. Die Konstruktion a priori würde somit eine Apriorität für alles Vorstellbare überhaupt dartun und damit die Sonderstellung von Raum und Zeit aufheben. Kant aber ist es darum zu tun, die Subjektivität der Anschauungsformen von derjenigen der Sinnesqualitäten abzurücken. Seine Ausführungen über diesen Unterschied sind jedoch wenig befriedigend und finden in den kritischen Bemerkungen, die wir zu den einzelnen Raum- und Zeitargumenten im fünften Abschnitt vorgebracht haben, ihre hinlängliche Erledigung.

Wir wollen nun annehmen, Kant habe im allgemeinen recht, wenn er das a priori zugleich als subjektiv faßt. Es fragt sich dann, ob der Phänomenalismus mit Notwendig-

keit daraus folgt. Auch das ist, wie wir zeigen können, nicht ohne weiteres der Fall. Denn warum müßte die Subjektivität der Bestimmungsmittel eine Erkenntnis der Realitäten, so wie sie an sich sind, unmöglich machen? Setzt man z. B. den Fall, daß die Realitäten selbst jenen Formen unseres Anschauens und Denkens entsprechen, ihnen gleichen, so würde die Bestimmung derselben nicht bloß für Erscheinungen gelten. Offenbar wirken also noch gewisse unausgesprochene oder wenigstens nicht deutlich als solche gekennzeichnete Voraussetzungen mit, die aus der Subjektivität der Erkenntnisformen die Unerkennbarkeit der Realität erschließen lassen. Diese Voraussetzungen sind in folgenden vier Gesichtspunkten näher bezeichnet.

1. Nur durch Erfahrung, durch eine Affektion unserer Sinnlichkeit ist überhaupt ein Zugang zu Realitäten gegeben. Versucht man sich im Geiste der alten dogmatischen Metaphysik, die aus Begriffen eine Weltanschauung erbaute, eine Lehre von den Realitäten fertig zu machen, die aus reiner Vernunft stammt und sich bloß der Hilfsmittel a priori bedient, so gelangt man vielleicht zu ganz anmutigen Konstruktionen, aber mit Realitäten hat diese Dialektik der Begriffe nichts zu tun. Die Verwendung der subjektiven Bestimmungsmittel kann deshalb für sich allein zu keiner realistischen Einsicht in das Wesen der Dinge führen, Metaphysik aus reiner Vernunft ist unmöglich.

2. Der Stoff der Anschauung, die Empfindungen, die Sinneseindrücke sind es, welche auf Realitäten hinweisen. Die Formen der Erkenntnis dagegen sind eine bloße Zutat unseres Erkenntnisvermögens und können daher gar keine objektive Bedeutung haben. Da nun aber die Empfindungen nach der von Kant in Übereinstimmung mit der neueren Naturwissenschaft akzeptierten Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten auch keine objektive Bedeutung haben, so kommen wir über die bloße Setzung von Dingen an sich nicht hinaus. Schopenhauer drückt diese Voraussetzung des Kantischen Phänomenalismus einmal so aus: Wir können die allein a posteriori erkennbaren Eigenschaften der Dinge durchaus nicht isolieren und von den a priori gewissen getrennt und gereinigt auffassen, sondern sie treten immer in diese gehüllt auf. Die Form der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das Wesen des Dinges an sich selbst. Das Subjektive ist hiermit als das Nichtobjektive oder das bloß Subjektive gekennzeichnet. Dann versteht

es sich von selbst, daß die subjektiven Bestimmungsmittel zur Erkenntnis der Realitäten nichts beitragen können.

3. Eine Vorstellung, Anschauung, Denkform kann nur einer Vorstellung, Anschauung, Denkform gleichen. Diese Annahme war für Locke, Berkeley und Hume selbstverständlich gewesen. So sagt Locke, die mechanische Einwirkung der Körper habe durchaus keine Verwandtschaft mit den Vorstellungen, die sie in uns erregen. Berkeley erklärt ausdrücklich: Eine Idee kann immer nur einer Idee gleichen. Auf demselben Standpunkte stehen auch Philosophen wie Descartes und Spinoza, die zwischen dem Denken als dem wesentlichen Merkmal aller Erkenntnis und der Ausdehnung als dem wesentlichen Attribut aller Körper eine gänzliche Verschiedenheit aufrichten. Daraus ergibt sich für Kant die Voraussetzung einer selbstverständlichen Verschiedenheit der Erkenntnisformen von den Dingen an sich, von der Realität. Da wir nun das zu Bestimmende niemals anders als in der Form unserer Bestimmungsmittel erkennen können, so läßt sich von dem Wesen der Realität keine adäquate Vorstellung irgendwelcher Art gewinnen.

4. Die Möglichkeit, daß der Raumanschauung ein objektiver Raum als reale Beschaffenheit entspreche, erscheint Kant aber auch deshalb undenkbar, weil dies Entsprechen ein ganz zufälliges oder im Sinne einer präformierten Übereinstimmung stattfindendes sein müßte. Die Tatsache der Raumanschauung, d. h. die subjektive Vorstellung des Raumes steht fest, dagegen wäre der Raum als objektive Beschaffenheit der Dinge eine willkürliche, nur metaphysisch zu begründende Hypothese. Die gleiche Betrachtung wird auch für die Kategorien ins Feld geführt. Daß sie ein subjektiver Besitz unseres Verstandes sind, steht ganz außer Zweifel; nur ein Präformationssystem aber würde verständlich machen, daß ihnen auch objektive Verhaltungsweisen entsprechen, daß also die Dinge selbst Substanzen, Ursachen sind, in Wechselwirkung stehen usf. Somit erscheint es geboten, bei der bloßen Subjektivität des a priori stehen zu bleiben und nicht derartige freie Erfindungen in bezug auf die Dinge an sich hinzuzunehmen.

Von diesen vier Voraussetzungen wollen wir die erste ohne weiteres zugestehen. Sicherlich ist der Zugang zu Realitäten aller Art nur durch die Erfahrung möglich. Eine erfundene, selbstgeschaffene Realität, ein a priori konstruierter

Begriff von ihr ist ein Unding. Aber diese Voraussetzung richtet sich auch nur gegen eine besondere Methode der Bestimmung von Realitäten, wie sie in der alten Metaphysik zur Anwendung gebracht worden war. Eine Metaphysik, die auf der Erfahrung beruht und das Wissen von ihr zu ergänzen und zu vertiefen sucht, steht nicht im Widerspruch mit der in der ersten Voraussetzung erhobenen Forderung nach empirischer Forschung. Diese entscheidet daher auch nicht über die Erkennbarkeit der Realität, und so wird der Phänomenalismus durch sie zu keinem notwendigen erkenntnistheoretischen Standpunkte.

Die zweite Voraussetzung, nach welcher alle Faktoren a priori rein subjektive Bestandteile der Erkenntnis sind, tritt viel entschiedener für den Phänomenalismus ein. Aber sie ist auch in dieser allgemeinen Form weder selbstverständlich noch bewiesen. Daß sie nicht selbstverständlich ist, hat Kant selbst dadurch zugestanden, daß er den Fall als eine Möglichkeit erörtert, wonach in den Erkenntnisformen etwas Subjektives und zugleich außerdem etwas Objektives vorliegt. In der Tat wäre der Schluß von der Subjektivität auf die bloße Subjektivität ebenso ungerechtfertigt, wie der analoge Schluß von dem Vorstellungs- und Bewußtseinscharakter der Welt auf den bloßen Vorstellungs- und Bewußtseinscharakter derselben. Daraus, daß Raum und Zeit, Substanz und Kausalität Formen unseres Anschauens und Denkens sind, folgt nicht, daß sie nichts weiter, daß sie nicht auch objektive Verhaltungsweisen sein können. Von einem Beweise oder Nachweise der Gültigkeit dieser Voraussetzung aber ist bei Kant erst recht nichts zu finden.

Die dritte Voraussetzung erklärt sich gegen die Annahme, daß die Realitäten unseren Auffassungsformen gleichen. Das scheint nun zunächst ganz einwandfrei zu sein. Aber näher besehen, liegt die Sache doch anders. Wenn ich behaupte, daß ein Ding von mir bzw. meiner Vorstellung verschieden sei, so kann das bedeuten: es ist außer mir bzw. meiner Vorstellung vorhanden, besteht unabhängig davon, hat eine gesonderte Existenz. Es kann aber auch bedeuten, daß es ein anderes Wesen, eine andere Beschaffenheit habe, ein von mir bzw. meiner Vorstellung abweichendes Verhalten zeige. Wird bloß die andere Existenz behauptet, so folgt daraus nichts für das Wesen. Dasein und Sosein, stellt ein moderner Philosoph mit Recht fest, sind unabhängig voneinander. Die Verschiedenheit

der Existenz schließt nicht die Verschiedenheit der Essenz ein. Hat Kant daher, wie die nächstliegende Auffassung vermuten läßt, eine Verschiedenheit der Existenz angenommen, so streitet diese nicht gegen eine Gleichartigkeit des Wesens. Hat er aber gemeint, daß die Realitäten von den subjektiven Erkenntnisformen wesentlich verschieden seien, so hat er den Beweis dafür gerade als Phänomenalist schuldig bleiben müssen. Wie die Dinge an sich sind, kann er ja gar nicht bestimmen, also auch nicht, ob sie den Erkenntnisformen ungleich sind. Die Möglichkeit einer Gleichartigkeit zwischen beiden müßte somit offen bleiben.

Die vierte Voraussetzung lehnt die objektive Bedeutung der Erkenntnisformen aus dem Grunde ab, weil deren Annahme überflüssig bzw. willkürlich wäre. Wenn man mit Kant der Ansicht ist, daß die Erkenntnisformen eine rein subjektive Zutat unseres Erkenntnisvermögens sind, dann wäre es freilich grundlos, die nur durch Erfahrung erkennbaren Realitäten ihnen genau entsprechen zu lassen. Ein unwahrscheinlicher Zufall müßte dies Verhalten, eine für diesen Fall speziell zugeschnittene Hypothese müßte seine Annahme, und eine willkürliche Theorie das auf sie gebaute Präformationssystem genannt werden. Aber sobald die bloße Subjektivität fraglich ist und es noch nicht als erwiesen gelten darf, daß die Erkenntnisformen in keiner Weise durch die Erfahrung bestimmt werden, verschwindet Willkür und Überflüssigkeit aus jener Annahme. Ja, wir dürfen vielmehr den Spieß umdrehen und das Problem aufwerfen, welch unbegreiflichem Zufall wir es eigentlich zu danken haben, daß wir trotz der reinen Subjektivität von Zeit und Raum, trotz der bloßen Abhängigkeit derselben vom Erkenntnisvermögen an die Wahrnehmung bestimmter Räume und Zeiten gebunden sind, daß die empirischen Bestandteile, die Faktoren a posteriori, und die Formen unserer Anschauung, die Faktoren a priori, eine so bestimmt ausgeprägte Zuordnung aufweisen. Wie kommt es, daß wir den Sinneseindruck, Sonne genannt, an einen bestimmten Ort am Himmel zu verlegen uns veranlaßt sehen, und daß wir den Bäumen, den Häusern, unseren Nebenmenschen Gestalten beilegen, die immer wieder als die gleichen von uns erkannt werden und sich mit rücksichtsloser Energie unserem Bewußtsein aufdrängen? Das ist ja die reinste Präformation auf dem Kantischen Boden selbst. Man kann auf

diesem zwar verstehen, daß wir überhaupt Erfahrungsstoffe in Erkenntnisformen fassen, aber daß wir dabei wählerisch verfahren und an eine gegebene Ordnung bis in das unbedeutendste Detail hinein gebunden sind, das läßt sich vom Standpunkte der bloßen Subjektivität gar nicht begreifen.

Fassen wir alle diese Erörterungen zusammen, so können wir sagen, daß Kant weder nachgewiesen hat, daß die Apriorität gewisser Erkenntnisfaktoren deren Subjektivität bedeutet, noch gezeigt hat, daß diese Subjektivität eine ihr entsprechende Beschaffenheit der Realitäten ausschließt. Vielmehr verwickelt sich die Kantische Lehre selbst in erhebliche Schwierigkeiten, sobald man den Versuch unternimmt, das Verhältnis des a priori und des a posteriori im einzelnen durchzuführen. Der Phänomenalismus Kants, der auf die Subjektivität unserer Erkenntnisformen gestützt wird, ist damit hinfällig geworden.

Im Anschlusse an diese Ausführungen, die bisher vornehmlich für die Anschauungsformen zu gelten hatten, sei noch einiges über die Kategorien hinzugefügt. Einen Beweis für die Behauptung der bloßen Subjektivität oder einen Nachweis für ihr Stattfinden hat Kant ebensowenig geliefert. Die Apriorität bedeutet, wie wir gesehen haben, einen solchen Nachweis nicht, und die Ableitung aus den Urteilsformen der formalen Logik, die von allem Inhalt abstrahieren, hat die Subjektivität ebensowenig zur notwendigen Folge. Gerade der Unterschied, den wir bereits zwischen Begriffen und Objekten als möglichen Gegenständen des Denkens aufgerichtet haben, lehrt, daß die Kategorien im Sinne Kants keine notwendigen Denkformen sind. Wie sollte sich aus dem Denken erklären lassen, daß Begriffe unter anderen Gesichtspunkten aufgefaßt und nach anderen Gesetzen bestimmt werden, als die Wirklichkeit des Bewußtseins oder die Realität der empirischen Wissenschaft? Nur diejenigen Formen, welche für alle Gegenstände des Denkens unterschiedslos gelten, könnten zu der Annahme einer dem Denken selbst zukommenden Bestimmungsweise seiner Gegenstände führen. Aber auch hier liegt es ungleich näher, die betreffenden Formen als gegenständliche Bestimmungen zu fassen, und zwar als solche, die sowohl Begriffen als auch Objekten beigelegt werden können. Zu ihnen gehören z. B. Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Zählbarkeit.

Aber noch aus einem anderen Grunde dürfte es sich von vornherein empfehlen, dem Verstande, der Fähigkeit zu denken, keine Kategorien als subjektive Erkenntnisformen zuzuschreiben. Es ist nämlich nicht richtig, wenn Kant behauptet, daß wir ohne seine Kategorien überhaupt nicht denken können. Vielmehr unterliegt es keinem Zweifel, daß sich die sinnlichen Erscheinungen gerade so denken lassen, wie sie an sich sind, d. h. als Wahrnehmungsinhalte in räumlicher bzw. zeitlicher Ordnung. Ja, wir dürfen noch weiter gehen: selbst ein ordnungsloses, chaotisches Material von Empfindungen, wie es Kant für den Stoff der sinnlichen Erkenntnis voraussetzt, läßt sich zwar denken, aber kaum vorstellen und sicherlich nicht erleben. Wäre das Denken notwendig an die Anwendung der Kategorien gebunden, dann könnte ein solches Chaos überhaupt nicht gedacht werden. Und endlich die Kategorien selbst, werden sie nicht auch von Kant zu Gegenständen des Denkens gemacht, als solche geordnet, ihrem Inhalte nach bestimmt und in Beziehung zueinander gebracht? Mit Hilfe welcher Denkformen denken wir dann die Kategorien? Aus alledem ergibt sich, daß die Voraussetzung subjektiver Denkformen, die ein für allemal bei der Betätigung des Verstandes in Kraft treten, nicht zutreffend ist, daß vielmehr gerade dem Denken alle diese Bestimmungen nur durch seine Gegenstände gegeben werden. Gewiß spielen dabei Gesichtspunkte, unter denen eine Bestimmung erfolgt, eine wesentliche Rolle. Das Denken geschieht m. a. W. nicht ziellos, sondern steht unter der Herrschaft von Aufgaben, welche es veranlassen, gewisse Seiten, Beschaffenheiten, Beziehungen von Gegenständen herauszugreifen und für sich zu erfassen. Aber solche Aufgaben sind wiederum keine Formen a priori, nach denen wir uns mit subjektiver Notwendigkeit zu richten haben. Denn es hängt durchaus, wie die Erfahrung lehrt, von den Gegenständen ab, ob wir die in der Aufgabe gemeinte Richtung beibehalten und realisieren können oder nicht.

Bei der Lehre von den Anschauungsformen konnten wir es nicht verstehen, wie eine bestimmte raumzeitliche Ordnung mit bestimmten Empfindungen verknüpft sein könne, wenn jene eine bloße Zutat des sinnlichen Erkenntnisvermögens darstellt. Genau der nämliche Mangel tritt uns auch bei den Kategorien entgegen. Wenn Kants Ansicht richtig wäre, so müßte die Selbsttätigkeit des Verstandes entscheiden, ob eine gegebene

Zeitfolge eine kausale Beziehung anzeige oder nicht, ob eine erfüllte Zeit etwas Reales oder etwas Irreales bedeute. Denn als Schemata dienen ja für die Kausalität nur die regelmäßige Sukzession und für die Realität nur die erfüllte Zeit. Aber Halluzinationen können ebenfalls die Zeit erfüllen und gelten uns doch als etwas Irreales, und zwei Uhren, die regelmäßig nacheinander schlagen, geben gleichfalls eine regelmäßige Sukzession und werden doch nicht von uns in kausale Beziehung miteinander gesetzt.

Nun könnte man freilich sagen, daß andere Schemata leistungsfähiger wären. Man braucht sich nicht an die Zeit allein zu halten, sondern kann mit Hoelder auch den Raum heranziehen. Aber damit wäre dem eben geschilderten Mangel nicht abgeholfen, weil die Kategorien ja nicht bloß auf Raum- und Zeitformen, sondern auch auf das in diesen Formen stofflich Gegebene direkt angewandt werden, und zwar unabhängig von der raumzeitlichen Gestaltung selbst. Wenn ich z. B. sage: die Sonne erwärmt den Stein, so wird die Kategorie der Kausalität nicht auf die Zeitfolge, sondern auf die Erwärmung bezogen. Einen Zeitunterschied, eine Sukzession zwischen der Belichtung durch die Sonne und der im Stein auftretenden Wärme festzustellen, wird vielleicht nicht einmal gelingen. Trotzdem ist die Abhängigkeit des letzteren Vorganges von dem ersteren uns völlig gewiß, und diese Abhängigkeit, nicht die Sukzession meinen wir, wenn wir von einem Einfluß der Sonne auf den Stein reden.

Kant selbst hat ja auch unwillkürlich dem Zwange solcher Tatsachen nachgegeben, wenn er, wie oben erwähnt, von einem realen Substrat oder von Objekten oder von objektiven Zeitverhältnissen redet. Denn in allen diesen Fällen ist der Gegenstand des Denkens nicht das in dem Schema Gegebene, also auch nicht das in den Wahrnehmungen dem Schema Entsprechende, sondern hier wird bereits eine Beziehung zwischen den Erfahrungsinhalten selbst vorausgesetzt, die durch die bloße Anordnung im Raume und in der Zeit nicht repräsentiert ist. Wenn wir eine reale Außenwelt setzen und sie in der Naturwissenschaft nach gewissen Richtungen zu bestimmen suchen, so veranlaßt uns dazu die Tatsache selbständiger, von uns unabhängig gegebener, gesetzmäßiger Beziehungen der Sinneseindrücke zueinander. Ob solche Beziehungen bestehen, läßt sich a priori nicht entscheiden. Hier kann nur die Erfahrung uns darauf

hinweisen und über die Beschaffenheit derselben belehren. Es wäre ebenso ungereimt, anderen Menschen psychische Vorgänge, ein Seelenleben, a priori zuzuschreiben, ohne ihre Aussagen, Mienen, Gebärden zu beachten, wie es unmöglich ist, der realen Welt kausale oder sonstige Eigentümlichkeiten beizulegen, ohne durch bestimmte Verhältnisse in der Beobachtung dazu getrieben zu werden.

Volkelt hat gezeigt, daß Kant bei seiner Annahme der Subjektivität der Kategorien von einer bestimmten, ihm selbstverständlich erscheinenden Voraussetzung ausgegangen ist. Die Verbindung eines Mannigfaltigen, so drückt sich Kant einmal aus, kann überhaupt niemals durch Sinne in uns kommen; denn sie ist ein Akt der reinen Spontaneität des Verstandes. Wir können uns also nichts als im Objekt verbunden denken, ohne es selbst verbunden zu haben. Auch das raumzeitliche Zusammensein der Sinneseindrücke ist nur ein äußerliches Neben- und Nacheinander, und diese Eindrücke selbst bilden vollends ein Chaos ohne jegliche Ordnung, ohne innere Beziehung der Elemente aufeinander. Diese Voraussetzung ist aber nur vom Standpunkte eines Rationalisten verständlich und zulässig, in ihr drückt sich die diesem eigentümliche Verachtung der Sinnlichkeit und ihrer a posteriori gegebenen Zustände aus. Im Gegensatz dazu haben wir festzustellen, daß a priori über Vorhandensein, Art und Umfang von Verbindungen in der Sinnenwelt nichts behauptet und angenommen werden darf. Die empirischen Wissenschaften zeigen uns allenthalben, daß die Zufälligkeit und Gesetzlosigkeit der Wahrnehmungsinhalte als solcher eine unhaltbare Fiktion ist. Kant hat eben nirgends die Ansicht geprüft, nach der die Erfahrung überhaupt keine allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnisse ermöglicht und verbürgt. Wenn daher solche Erkenntnisse vorkommen, so mußten sie subjektiven Ursprungs sein.

Damit treten wir nun auch der Frage näher, wie Kant zu seiner Gleichung von Apriorität und Subjektivität der Erkenntnisformen und dem Schluß auf die Phänomenalität der Erkenntnisobjekte gekommen ist. Wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir den tiefsten Grund für diese Annahmen in seinem Problem und der damit gesetzten Aufgabe seiner

Erkenntnistheorie erblicken. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? so lautete die allgemeine Frage in der Kritik der reinen Vernunft, und in den Prolegomena wurde sie auf die Möglichkeit einer reinen Mathematik und Naturwissenschaft sowie der Metaphysik bezogen. Alle diese Wissenschaften sind, oder waren wenigstens nach Kants Auffassung, aprioristische, von der Erfahrung unabhängig verfahrende Disziplinen. Sie waren, wie wir schon gesagt haben, Formalwissenschaften, die ihre Gegenstände selbst bilden, setzen und bestimmen. Man kann daher sagen, daß Kants Erkenntnistheorie nur eine Theorie der Formalwissenschaften ist.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnen alle seine Ausführungen eine natürliche Farbe und Bedeutung. In den Formalwissenschaften wird a priori gearbeitet, ist das erkennende Subjekt auf sich selbst gestellt, nur an subjektive Faktoren und Prozesse gebunden, und sind die Gegenstände bloße Phänomene des erkennenden Geistes. Die Realität, auf die sich die empirischen Wissenschaften beziehen, bleibt für jene ein Grenzbegriff, über den sie niemals hinauskommen. Für sie hat die Kantische Behauptung, daß die Objekte sich nach unserer Erkenntnis und nicht umgekehrt die Erkenntnis nach den Objekten richten, einen guten Sinn. Hier kann die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geraten, weil sie von keiner äußeren Macht zur Aufstellung ihrer Sätze eindeutig gezwungen wird. Hier bleibt auch die Frage nach der Gleichartigkeit der Dinge mit unseren Vorstellungen von ihnen außer Betracht, weil die Dinge nichts anderes sind, als unsere Vorstellungen. Hier bedarf es keiner Theorie des Verhältnisses von Faktoren a priori und a posteriori, weil die letzteren überhaupt nicht berücksichtigt zu werden brauchen. Hier hat ein Schematismus der Verstandesbegriffe nur auf diejenigen Kriterien Rücksicht zu nehmen, die durch die Einbildungskraft bereitgestellt werden. Die Mechanik konstruiert ihre einfachen Gebilde im Raum und in der Zeit, und die Begriffe, mit denen sie operiert, sind sämtlich gleichwertig, mögen sie nun Einheit, Vielheit, Allheit oder Realität und Negation oder Substantialität und Kausalität heißen.

Freilich hat sich Kant nicht mit voller Strenge auf dies Gebiet beschränkt. Er, der so eindringlich vor Grenzüberschreitungen gewarnt hat, ist selbst gelegentlich in diesen Fehler verfallen. Namentlich bei der Besprechung der Grundsätze des

reinen Verstandes hat er die Erfahrung im eigentlichen Sinne berücksichtigt und verschiedene Seitenblicke auf das a posteriori Gegebene geworfen. Die engere Tragweite seiner Voraussetzungen und Ausführungen ist ihm nicht völlig zum Bewußtsein gekommen, und so wird ihm die Theorie der Formalwissenschaft unwillkürlich zu einer Theorie der Wissenschaft überhaupt. Man braucht auch nur zu sehen, wie er die sogenannte empirische Philosophie beurteilt, wie er über Psychologie und Chemie denkt, um die Ausscheidung der Erfahrungswissenschaften von seinem Standpunkte aus begreifen zu können. Aber im Prinzip besteht für uns darin seine Einseitigkeit, die Ergänzungsbedürftigkeit seiner Lehre.

Diese Auffassung macht es zugleich verständlich, daß da, wo Kant auf das Gebiet der Realwissenschaften eingeht, seine Prinzipien versagen. Das zeigt sich z. B. in demjenigen Teile der Kritik der Urteilskraft, der von der Zweckmäßigkeit in der Natur, von den Organismen handelt. Wie sehr hat sich ferner Kant in seiner letzten Lebenszeit bemüht, den Übergang zur empirischen Naturwissenschaft darzulegen, seine Erkenntnistheorie auf die Wirklichkeit anzuwenden![1]) Über Anläufe, dunkle Bestimmungen und unzureichende Betrachtungen ist er dabei nicht hinausgekommen. Er hat eben nirgends den Versuch gemacht, den Prozeß der empirischen Forschung selbst mit ihrer Setzung und Bestimmung von Realitäten theoretisch zu behandeln, und man mißversteht deshalb Kants Absicht und den Anwendungsbereich seiner Methode, wenn man bei ihm schlechthin von einer Theorie der Erfahrung redet. Nur insofern die Formalwissenschaften Voraussetzungen der Realwissenschaften enthalten, sind auch diese in seiner Erkenntnistheorie zur Sprache gekommen.

So ist Kant zu der so naheliegenden falschen Umkehrung gelangt: synthetische Urteile a priori sind wissenschaftliche Erkenntnisse — wissenschaftliche Erkenntnisse sind synthetische Urteile a priori. Was nur für eine Klasse von Wissenschaften gilt, ist ihm zum Kennzeichen aller geworden. Historisch wiegt dieser Fehler nicht schwer. Auch Descartes und Spinoza, auch Leibniz und Wolff hatten ihn begangen, und später ist

---

1) Diese Bemühungen bilden trotz aller hier nicht zu berührenden Unterschiede ein interessantes Seitenstück zu Schellings Übergang von der negativen zur positiven Philosophie. Vgl. meine Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 3. Aufl. S. 122.

wiederum Comte in ihn verfallen. Ebenso kann der Zustand der Realwissenschaften s. Z. für Kant eine ausreichende Entschuldigung bilden. Man denke nur an die Art, wie die Erfahrungsseelenlehre, die sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften und die Biologie im 18. Jahrhundert betrieben wurden, von den eigentlichen Geisteswissenschaften ganz zu schweigen. Wenn selbst noch Comte und Philosophen der Gegenwart die reine Mathematik und Naturwissenschaft zum alleinigen Typus der Wissenschaft machen und von diesem aus ihre Erkenntnistheorie entwerfen, so mag man daran ermessen, wie natürlich und selbstverständlich für Kant dieser Ausgangspunkt sein mußte. Zu einer Theorie der Realwissenschaften, ihrer eigentümlichen Methoden und Prinzipien ist man erst in unserer Zeit übergegangen. Sie liegt aber zu einem großen Teile noch immer als ein unangebautes Land vor uns.

---

8. Die Beschränkung der Erkenntnis auf mögliche Erfahrung.

Die transzendentale Deduktion der Kategorien hat nicht nur die subjektive Notwendigkeit dieser Formen für unser Denken nachzuweisen gesucht, sondern sich auch bemüht, die Anwendbarkeit des Denkens auf Gegenstände der möglichen Erfahrung, auf Erscheinungen einzuschränken. Diese Bestimmung über die Objekte unseres Denkens, die wir schon früher als die empiristische Voraussetzung bei Kant bezeichnet haben, wollen wir hier noch einer genaueren Prüfung unterziehen. Ist sie es doch vor allem, welche unserer Erkenntnis Grenzen setzt, welche eine Metaphysik als Lehre von dem Unerfahrbaren unmöglich macht und dem Begriff des Dinges an sich eine bestimmtere Bedeutung verleiht. Wie Hume ausdrücklich festsetzt, daß die Vernunft allein niemals irgendeine Vorstellung ursprünglich hervorrufen könne, daß alle Vorstellungen immer nur die ihnen entsprechenden Wahrnehmungsinhalte nachbilden, so ist auch Kant trotz seiner Lehre von der Apriorität und Subjektivität der Denkformen davon überzeugt, daß sie nur dann einen Inhalt und Gegenstand bekommen, wenn sie auf Anschauliches bezogen werden.

In einem Briefe an Tieftrunk vom 11. Dezember 1797, also am Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit, hat Kant die hier in Betracht kommende Frage etwa folgendermaßen beantwortet. Die Verknüpfung des Mannigfaltigen, welche der Möglichkeit nach durch die Einheit des Selbstbewußtseins und die auf ihr beruhenden Kategorien gewährleistet ist, bedarf einer Anschauung a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Objekt haben, und das sind Raum und Zeit. Der Begriff des Zusammengesetzten, der in allen Kategorien enthalten ist, wäre für sich allein sinnleer. Man sieht nicht ein, daß ihm irgendein Objekt korrespondiert, z. B. etwas, dessen Existenz der Grund für die Existenz eines anderen wäre, wie die Kategorie der Kausalität behauptet. Denn die Kategorien sind bloße Formen

der Synthesis und gehören zum Denken, nicht zum Anschauen. Übersinnliche Gegenstände sind für uns keine Erkenntnisobjekte, sondern schlechthin transzendent. So heißt es auch in der Kritik der reinen Vernunft, daß die Begriffe ohne Gegenstände, die uns gegeben sind, ein bloßes Spiel wären, und daß uns Gegenstände nur in der Anschauung gegeben sein können.

Der nämliche Gedankengang begegnet uns auch sonst. Der Verstand, so wird einmal gesagt, kann a priori niemals mehr leisten, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren. Da nun dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, so kann der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit niemals überschreiten. Und an einer anderen Stelle findet sich die schon oben (S. 65) teilweise zitierte deutliche Ausführung: Könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke ohne allen Gegenstand, weil es, soviel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke noch angewandt werden könnte. Alle Anschauung aber ist sinnlich, und Gegenstände der Anschauung werden nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen oder empirische Vorstellungen sind. Die Kategorien dienen somit nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis oder der Erfahrung.

Aus solchen Äußerungen ergeben sich etwa folgende Sätze, die wir zur Grundlage unserer Prüfung machen können:

1. Die reinen Verstandesbegriffe sind für sich leere Formen, denen ein Objekt gegeben werden muß, damit sie einen Inhalt gewinnen. Da nun ein Objekt nur in der Anschauung uns gegeben werden kann, so bezieht sich unser Denken nur auf das Erfahrbare, das in der Anschauung Mögliche. Das Denken hat somit keine unanschaulichen, ihm selbst eigentümlichen Objekte.

2. Der Verstand kann nur die Form einer möglichen Erfahrung antizipieren. Die Grundsätze des reinen Verstandes lassen sich nur auf Erfahrungsurteile beziehen. Somit darf der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit nie überschreiten.

In bezug auf den zweiten hier angeführten Satz können wir sofort behaupten, daß er nichts beweise. Denn unter Erfahrungserkenntnis, Erfahrung, Erfahrungsurteil, wird im spezifischen Sinne von Kant eine Erkenntnis verstanden, auf welche die Grundsätze des reinen Verstandes bereits ihre Anwendung gefunden haben. Kant stellt einander Wahrnehmungs-

und Erfahrungsurteile gegenüber und versteht unter jenen die zufälligen Verknüpfungen einzelner Sinneseindrücke, während die Erfahrungsurteile eine Betätigung der Denkformen in sich schließen. Wenn es daher oben heißt, daß sich die Grundsätze des reinen Verstandes nur auf Erfahrungsurteile beziehen lassen, so bedeutet das die nicht weiter begründete Behauptung, daß sie sich nur auf das beziehen lassen, worauf sie bezogen werden. Nicht anders steht es mit dem Satz, daß der Verstand nur die Form einer möglichen Erfahrung antizipieren könne. Denn da Raum und Zeit vom Verstande nicht antizipiert werden können, so ist der Ausdruck „Form einer möglichen Erfahrung" auf die Kategorien zu beziehen. Dann aber liegt hier abermals eine ganz dogmatische Erklärung vor: Der Verstand antizipiert die Möglichkeiten seiner Anwendung auf Erscheinungen. Daß diese Möglichkeiten seiner Anwendung *nur* in dem sinnlich Gegebenen oder dem Anschaulichen bestehen, wird dadurch schlechterdings nicht dargetan.

Wichtiger ist der *erste* Satz, den man etwa folgendermaßen erläutern kann. Der Verstand ist hiernach unfähig, aus sich selbst heraus, für seine eigenen Formen Gegenstände zu schaffen. Sie müssen ihm geliefert werden. Da es nun aber außer dem Verstande nur noch die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen gibt, so kann nur diese dem Verstande Objekte zur Verfügung stellen. Hier zeigt sich zunächst die *Unzulänglichkeit solcher Vermögensbegriffe*, wie Sinnlichkeit und Verstand. Wozu gehört denn die Einbildungskraft? Sie wird von *Kant* hier offenbar zur Sinnlichkeit gerechnet, insofern sie gleichfalls Anschauungen vorstellig macht. Aber sie soll doch, wie wir aus der Lehre vom Schematismus wissen, auch ein durch Spontaneität ausgezeichnetes und damit dem Verstande verwandtes Vermögen sein. Wo bleiben ferner bei dieser Annahme die *Realitäten*, die Naturkräfte oder die geschichtlichen Persönlichkeiten oder das fremde Seelenleben?[1]) Sie sind keine Anschauungen im *Kantischen* Sinne und ebensowenig reine Verstandesbegriffe. Trotzdem sind sie wirkliche Gegenstände des Denkens. Auf solche Realitäten ist eben *Kants* Erkenntnistheorie, wie sich auch hier wieder zeigt, gar nicht eingerichtet.

---

1) Vgl. dazu meine Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl. S. 123 und über den Begriff der Realität S. 66 f.

Er lehnt in den Prolegomena ausdrücklich die Beziehung seiner Lehre auf Bewegungen als einen zu speziellen Gegenstand ab. Er habe es nur mit dem zu tun, was für alle Natur, sei sie innere oder äußere, grundlegend sei, wie z. B. mit dem Satz von der Beharrlichkeit der Substanz oder dem Satz von der Kausalität. So hat er innerhalb des a priori zwischen Anschauung und Begriff zu vermitteln gesucht, aber das a priori und das a posteriori bleiben durch eine unüberbrückte Kluft voneinander geschieden. Es fehlt an jeder Bestimmung darüber, wie das a posteriori in das a priori aufgenommen wird, und was bei diesem Prozeß an dem ersteren geschieht.

Das, was hier für die Realitäten gezeigt ist, läßt sich aber verallgemeinern und auch auf andere Gegenstände des Denkens anwenden. In der Mathematik sind die Zahlen an sich nichts Anschauliches. Die Punkte oder andere anschauliche Gebilde, die man zur Illustration von Zahlen verwendet, sind nur Zeichen, zählbare Gegenstände, nicht die Zahlen selbst. Kants Meinung, daß die Zahl ihren Sinn „an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts" u. dgl. finde, und seine Theorie, daß die Arithmetik auf der Anschauungsform der Zeit beruhe, gelten allgemein als unhaltbar. Aber auch in der Geometrie werden neuerdings Raumformen konstruiert, denen gewisse, unseren Anschauungsraum auszeichnende Eigenschaften nicht zukommen, und die darum auch nicht anschaulich genannt werden können. Die Begriffe, Urteile und Schlüsse der Logik vollends werden gedacht, ohne Erscheinungen zu sein. Die Gegenstände, die wir meinen, wenn wir ein Gesetz formulieren oder ein allgemeines Urteil aussprechen, sind gleichfalls keine Erscheinungen. Das Gravitationsgesetz, das die Massen und ihre Entfernung voneinander in eine Beziehung zu der Kraft setzt, die sie aufeinander ausüben, läßt sich in Zeichen ausdrücken, aber nicht durch eine Anschauung wiedergeben. Die kausale Beziehung, die Erhaltung der Masse und vieles andere sind keine Inhalte reiner oder empirischer Anschauungen und doch zweifellos Gegenstände des Denkens.

Anderseits kann Anschauliches gemeint sein, ohne daß es als solches gegeben wäre. Wir haben ein unmittelbares Wissen von Erscheinungen, ohne daß diese selbst in der Anschauung oder Vorstellung erlebt werden. Das Denken bedarf also der Anschauung nicht, um sich auf sie zu beziehen. Es ist

selbst in diesem Falle, wo Einbildungskraft oder Sinnlichkeit das Gedachte darzustellen vermögen, nicht auf sie angewiesen. Eine Anschauung kann zum Gegenstande des Denkens werden, ohne daß die Sinnlichkeit dabei in Tätigkeit träte.

Kants Ansicht über die Natur des Denkens als einer leeren Form, als bloßer Verknüpfung oder Synthesis ohne einen zu verknüpfenden Inhalt ist somit unrichtig und nicht sowohl aus eigener Untersuchung, als vielmehr aus der Anlehnung an die empiristische Theorie zu verstehen. Er widerspricht ihr auch selbst, indem er die transzendenten Objekte: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, als der Erkenntnis unzugängliche Dinge an sich behandelt und sie dennoch voneinander unterscheidet und über sie Aussagen macht, die eine Denkbarkeit derselben voraussetzen. Wenn sie sich weder anschauen noch denken ließen, so würde auch kein Urteil über sie möglich sein. Und wenn sie auf dem Boden der Ethik als Postulate aufgestellt werden, so muß sich doch auch dabei ein sie erfassendes Denken betätigen. Das Denken ist somit in doppeltem Sinne nicht an die Anschauung und ihre Formen gebunden, indem es auf das Anschauliche ohne Anschauung und indem es auf das Unanschauliche gerichtet sein kann.[1])

Gewiß ist für alle Realwissenschaft die wirkliche und nicht bloß die mögliche Erfahrung der Ausgangspunkt ihrer Arbeit. Der Astronom erforscht die Gestirne an den wahrgenommenen Erscheinungen des Himmels, der Chemiker die Stoffe an den beobachteten Erscheinungen seines Laboratoriums, der Psychologe die seelischen Vorgänge an den Erscheinungen des Bewußtseins. Das Gegebene, Vorgefundene, Erlebte ist überall die Grundlage unserer Gedanken über die sich darin kundgebende Realität. Aber auf diese und nicht auf die Erscheinung als solche ist die Untersuchung gerichtet. Nicht sowohl die Art, wie sich die Realität in unserer Anschauung darstellt, sondern wie

1) In einer Anmerkung erklärt einmal Kant: „Denken kann ich was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondiere oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert.“ Diese, mit den Ausführungen an entscheidender Stelle nicht übereinstimmende Äußerung macht die obigen kritischen Erörterungen nicht gegenstandslos.

sie an sich selbst ist, bleibt das Ziel der Wissenschaft auf diesem Gebiete. Und als die Funktion, die zur Erreichung dieses Zieles befähigt, hat eben das Denken zu gelten.

Man kann das Denken geradezu durch die Möglichkeit charakterisieren, etwas zu meinen, dessen Existenz und Wesen vom Meinen und meinenden Subjekt unabhängig ist. Das gilt nicht für das Empfinden, Vorstellen, Fühlen, wo stets das Empfundene, Vorgestellte, Gefühlte von jenen Tätigkeiten abhängt und darum auch zwischen einem Gegenstande und dem ihn bezeichnenden oder repräsentierenden Inhalt nicht unterschieden werden kann. Selbst seinen eigenen Gebilden gegenüber nimmt das Denken diese Stellung ein, wenn und sofern sie ihm als Gegenstände gegeben sind. Die immanente, logische Gesetzlichkeit der Begriffe, die durch Denktätigkeit selbst entstanden sind, ist vom Denken und Denkenden unabhängig. Darin liegt die Objektivität des Denkens, die in aller Wissenschaft zur Geltung kommt. An der Bewußtseinswirklichkeit aber kann man diese Eigenart des Denkens am besten studieren. Wir können eine Empfindung rot erleben und denken und sind dadurch in die Lage versetzt, zu beurteilen, ob das Erlebte im Denken eine Änderung, eine Umgestaltung, eine subjektive Formung erfährt oder nicht. Dabei zeigt sich, daß das Denken an seinem Gegenstande keine Modifikation vornimmt, sondern nur bestrebt ist, ihn aufzufassen, wie er an sich, seiner eigenen Natur nach ist.

Auch aus diesem Grunde ist die Kantische Lehre von der Subjektivität der Denkformen unzutreffend. Sie stellt den Verstand auf eine Stufe mit der Sinnlichkeit. Die Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von der Leistung und Gesetzmäßigkeit der Sinne erhält ihr Seitenstück in der Abhängigkeit der gedachten Gegenstände von der Eigentümlichkeit des Denkens. Das Motiv zu dieser Auffassung haben wir bereits angegeben: die Geltung a priori sollte durch sie erklärt werden. Aber das Maß der Geltung bestimmt sich nicht nach der Subjektivität, sondern nach der Allgemeinheit des von dem Urteil in Anspruch genommenen Gebietes oder nach der Begründung, welche die Erkenntnis erfährt. Gewiß bildet der Raum ein a priori gegenüber jeder besonderen Raumform, weil er in jeder wiederkehrt, also allen zukommt. Ebenso ist das Kausalprinzip a priori für alle Realwissenschaften, sofern es alle Veränderungen beherrscht. Man kann diesen Tatbestand auch so ausdrücken: a priori für

ein Gebiet von Gegenständen gelten, heißt innerhalb dieses Gebietes keine Begründung finden können. Der Raum kann nicht innerhalb der Lehre von den einzelnen Raumformen, die Kausalität ebensowenig innerhalb der Lehre von einzelnen Kausalbeziehungen eine Begründung oder Erklärung finden. Aber das hat mit der Subjektivität nichts zu tun; im Gegenteil arbeitet die Wissenschaft überall darauf hin, die sogenannten Denkformen als Beschaffenheiten von Gegenständen zu bestimmen und alle subjektiven Einflüsse auszuscheiden. Besondere Denkformen, die wir auf die Gegenstände übertragen, wenn und sofern wir sie denken, sind für die Wissenschaft im Prinzip nicht vorhanden.

Wenn das Ziel einer Bestimmung der Gegenstände, wie sie an sich sind, nicht erreicht wird, so beruht das nicht auf der unvermeidlichen Subjektivität unserer Erkenntnisformen, sondern nur darauf, daß die Gegenstände in unvollständiger Weise bekannt werden. So kommt es, daß uns die äußere und die innere Natur Rätsel aufgibt, die wir noch nicht haben lösen können, und daß die Zahl der möglichen Lösungen desselben Problems eine vielfach noch so große ist. Einen eindeutigen und vollständigen Aufschluß über das Wesen der von uns erforschten Gegenstände können wir nur dort zu erlangen hoffen, wo diese Gegenstände alle ihre Eigenschaften und Beziehungen uns enthüllt haben. Aber eine Treue des Denkens in der Darstellung dessen, was uns zugänglich geworden ist, wird allenthalben beobachtet werden können.

Fragt man, worin denn die Gesetzmäßigkeit des Denkens besteht, wenn es seinen Gegenstand gar nicht beeinflußt, so kann darauf geantwortet werden, daß es sich nach seinen Gegenständen richtet. Die Gesetze des Denkens sind die Gesetze seiner Gegenstände, und für das Denken gilt somit nicht die kopernikanische Revolution, welche Kant für seine Erkenntnistheorie in Anspruch nimmt. „Bisher nahm man an", so heißt es in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. — Es ist hiermit

ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." So können wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen".

Die Tatsache, daß die „Grundbegriffe des reinen Verstandes" keine notwendigen Denkformen sind, daß wir Veränderungen denken können, ohne sie kausal auffassen zu müssen, daß wir Erscheinungen denken können, ohne sie als real oder als wirklich bestimmen zu müssen, und andere schon erwähnte (vgl. S. 80), der Kantischen Lehre vom Denken nicht entsprechende Tatsachen sind vielmehr Stützen der entgegengesetzten Ansicht. Die Treue des Denkens, d. h. seine Bestimmbarkeit durch die gedachten Gegenstände und seine Fähigkeit sich an sie anzupassen, ist das Fundament der Erkenntnis. Nur so wird auch das Bild der kopernikanischen Revolution treffend. Ursprüngliche, naive Annahme ist, daß, was wir in die Dinge legen, ihnen auch wirklich zukomme. So werden die Naturobjekte belebt und beseelt und als Wesen, die uns gleichen, gedacht und behandelt. Von solcher Auffassung aller Dinge nach dem Maße menschlicher Eigenschaften und Kräfte befreit sich gerade die Wissenschaft. Nicht was wir in sie legen, will sie erkennen, sondern was sie unabhängig von uns sind. Schon in den ersten Anfängen griechischer Philosophie ist das die Tendenz gewesen. Will man sie an einen bestimmten Namen knüpfen, so dürfte sich der der Eleaten am meisten dazu empfehlen.

Damit hängt es zusammen, daß wir uns ein Objekt denken können, ohne uns einen Begriff von ihm zu bilden. Wenn man auf dem Standpunkte steht, daß, wo gedacht wird, immer nur in Begriffen oder durch Begriffe gedacht wird, so stellt man freilich das Denken ganz allgemein und prinzipiell unter die Herrschaft der Logik und muß dann selbstverständlich alle Prinzipien und Gesetze dieser Disziplin auch für das Denken in Anspruch nehmen. Auf diese Weise erhält man alle Formen der Begriffe als Denkformen wieder, die auf die Gegenstände, auch wenn sie Objekte sind, übertragen werden müssen, weil man ohne sie überhaupt nicht denken kann. Faßt man alle Urteile mit Kant als Begriffsbeziehungen auf, so müssen sämtliche Begriffsbeziehungen

auch in die Urteile über Objekte, auch in das Denken von solchen eingehen. Ein Urteil wie dieses: alle Menschen sind sterblich, ist dann nicht eine Aussage, die von allen Mensch genannten Gegenständen gilt, sondern ein allgemeines Urteil. Die Allheit wird zu einer Denkform, während sie dem Sinne des Urteils nach eine Bestimmtheit des Gegenstandes ist. Das Urteil: die Substanz Blei läßt sich nicht in die Substanz Gold verwandeln, ist hiernach nicht eine Aussage über reale Substanzen und deren Unveränderlichkeit, sondern ein die Kategorie der Substanz und andere Denkformen auf Objekte anwendendes kategorisches, negatives, problematisches Urteil.

Es erweist sich damit als notwendig, das Vorurteil aufzugeben, nach welchem alles Denken ein begriffliches bzw. auf Begriffe zielendes Denken ist. Die Logik ist nicht die allgemeine Theorie des Denkens, sondern eine Theorie von bestimmten Gegenständen des Denkens, den Begriffen, ihren Merkmalen und Beziehungen. Neben ihr gibt es eine allgemeine Gegenstandstheorie, von der wir schon oben (vgl. S. 79) gesprochen haben, und eine Objektstheorie, welche die den Objekten zukommenden Bestimmungen zu erörtern hat. Zu dieser Objektstheorie gehört als ein besonderer Zweig die Theorie der Realitäten bzw. der Realwissenschaften.

Man könnte gegen diese Ausführungen einwenden, daß wir doch regelmäßig mit bestimmten Gesichtspunkten an die Untersuchung eines Gegenstandes herantreten. So will z. B. der Physiker die Farben anders behandeln, deuten und erklären, als der Psychologe. Ein und derselbe Gegenstand kann somit, je nach der Aufgabe, mit der wir an seine Beurteilung gehen, verschiedene Ergebnisse gewinnen lassen. Scheint daraus nicht zu folgen, daß das Denken von subjektiven Voraussetzungen beherrscht wird, die den Gegenstand in mannigfaltiger Form modifizieren? Aber wenn wir genauer zusehen, so sind die Gesichtspunkte, die wir an einen Gegenstand heranbringen, nichts anderes, als Resultate früherer Denktätigkeit. Sie können somit nicht wohl in Widerspruch mit unseren Ausführungen über die Natur des Denkens stehen. Wenn sie selbst nichts anderes als Gedanken sind, so muß für sie gelten, was wir allgemein von dem Denken gesagt haben.

Demgemäß übt ein solcher Gesichtspunkt zwar einen Einfluß auf das Denken aus, aber nur insofern, als er ihm eine

Richtung auf gewisse Seiten, Eigenschaften, Beziehungen an vorgefundenen Gegenständen anweist. Was dagegen bei Einhaltung dieser Richtung geschieht, **was** gedacht und erkannt wird, kann ein solcher leitender Gesichtspunkt nicht vorschreiben. Das Denken bleibt vielmehr trotz dessen Einflusses von seinem Gegenstande durchaus abhängig. So ereignet es sich nicht selten, daß die bestimmende Absicht, mit der wir uns einem Gegenstande nähern, ihre Erfüllung nicht findet, weil dasjenige, was gesucht wurde, sich als nicht vorhanden erweist. Gewiß können Vorurteile auf die Forschung hemmend einwirken, insofern die leitenden Gesichtspunkte mit einer größeren Festigkeit, Beharrlichkeit und Beliebtheit sich zur Geltung bringen. Aber selbst wo dies der Fall ist, kann von einem modifizierenden Einfluß auf das Denken der Gegenstände und auf diese selbst im Prinzip nicht die Rede sein. Dafür sprechen die zahlreichen Versuche am untauglichen Objekt, von denen alle Wissenschaften in ihrer Geschichte zu berichten haben. Dafür spricht die Tatsache, daß Hypothesen nicht nur bestätigt, sondern auch widerlegt werden. Wenn die bloße Absicht, aus einer gegebenen Zahl eine rationale Wurzel zu ziehen, deren Möglichkeit garantieren würde, wenn die bloße Richtung auf eine allen logischen Anforderungen genügende Definition des Begriffs „Urteil" sie auch zustande brächte, so wäre unser Arbeiten in den Formalwissenschaften wesentlich leichter. Solche Beispiele und viele andere zeigen uns mit hinreichender Deutlichkeit, daß die unser Denken bestimmenden Aufgaben keineswegs als Denkformen anzusehen sind, die eine Auffassung der Dinge, wie sie an sich sind, prinzipiell unmöglich machen. Durch allzu festen Glauben an ihre Gültigkeit können sie gewiß verhängnisvoll werden, indem sie das Denken in eine unfruchtbare oder sonst unzweckmäßige Richtung weisen, oder indem sie die Einseitigkeit in der Betrachtung des Gegenstandes fördern, und deshalb ist es für den wissenschaftlichen Fortschritt nur zu begrüßen, wenn man energisch auf ihre provisorische Bedeutung und ihre Wandelbarkeit hinweist. Aber eine unvermeidliche Gefahr für unser Denken sind sie nicht, falls dieses anpassungsfähig erhalten wird.

Bei **Kant** hängt die Lehre von der Subjektivität der Denkformen mit der Apriorität auf das engste zusammen, und die Beschränkung unserer Erkenntnis auf mögliche Erfahrung beruht außerdem noch auf der hier gewürdigten Annahme von

der anschaulichen Natur aller Denkobjekte. Beide Theorien haben sich als unhaltbar erwiesen. Die Apriorität bedeutet nicht die Subjektivität, und das Denken ist in weitem Umfange von der Anschauung unabhängig. Trotzdem war es von nicht zu unterschätzendem Werte, daß Kant die Erkenntnis auf die mögliche Erfahrung einschränkte. Denn er brachte der spekulativen, auf die selbständige Kraft des Denkens vertrauenden Philosophie dadurch zum Bewußtsein, daß es einen wesentlichen Unterschied zwischen Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, zwischen Überzeugung und Vermutung, zwischen Erfahrbarem und Unerfahrbarem gibt. Insbesondere aber gelang es ihm, auf dem Boden des Rationalismus selbst, unter Festhaltung a priori wirksamer Formen unseres Denkens, die rationalistische Metaphysik, das stolze Gebäude eines Spinoza oder Wolff zu Fall zu bringen nnd dafür eine bescheidenere Auffassung von dem Wesen und der Möglichkeit einer Metaphysik einzusetzen. Dies historische Verdienst wird Kant unbenommen bleiben, auch wenn man sich nicht verhehlt, daß eine Kritik und Widerlegung der alten Metaphysik auf einem anderen, die Subjektivität von Denkformen und den Phänomenalismus nicht voraussetzenden Standpunkte ebensogut und wohl noch leichter möglich gewesen wäre.

---

9. Die Ideen und Prinzipien.

Eine Entscheidung darüber, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei oder nicht, ließ sich nur von einer Theorie der Wissenschaft aus treffen. Diese positive Erkenntnistheorie von Kant können wir vor dem Übergang zur Prüfung der Metaphysik in wenigen Sätzen etwa folgendermaßen zusammenfassen. Durch die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, wird Kant der Begründer der transzendentalen Methode. Die Antwort erklärt, daß den Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie den Kategorien und den aus ihnen gebildeten Grundsätzen des reinen Verstandes Apriorität im Sinne einer genetischen Unabhängigkeit von der Erfahrung zukommt. Ohne Raum und Zeit keine Anschauung, ohne Kategorien kein Denken, ohne beide keine Erfahrung, so entsteht der Begriff einer aus Form und Stoff gebildeten Erscheinung, sowie eines unerkennbaren Dinges an sich, und damit der Standpunkt des transzendentalen Idealismus und des Phänomenalismus. Ohne Anschauung kein Inhalt und kein Gegenstand der Erkenntnis, in dieser Beschränkung der letzteren auf das empirisch Mögliche wurzelt der von Kant eingenommene Standpunkt des empirischen Realismus und des Kritizismus. Diese Feststellungen müssen den gewöhnlichen Empirismus, der alle Erkenntnis aus dem Gegebenen ableitet und die Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit der Wissenschaft nicht zu erklären vermag, ebenso unmöglich machen, wie eine Wissenschaft aus reiner Vernunft, deren Gegenstände unanschaulicher Natur sind. Eine solche Wissenschaft war die rationale Metaphysik.

In dieser Metaphysik wurden synthetische Urteile a priori aufgestellt, indem man z. B. die Seele als eine einfache Substanz bezeichnete oder die Welt auf einen allmächtigen Schöpfer zurückführte. Daß solche synthetischen Urteile nicht auf der Anschauung beruhen können, ist ohne weiteres klar. Denn die Gegenstände, von denen sie handeln, über die sie Aussagen

machen, entstammen dem reinen Denken. Sie sind keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich, etwas Absolutes, von unserer Erkenntnisfähigkeit unabhängig Bestehendes. Darum ist es wünschenswert, sie nicht als Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu nehmen, sondern ihnen auch durch einen eigentümlichen Namen eine spezifische Stellung einzuräumen. Kant nennt sie, um nicht neue Worte zu bilden, mit einem in der Platonischen Philosophie vorgefundenen Ausdruck Ideen. Sie können niemals den Sinnen entlehnt werden und übersteigen zugleich durch ihren transzendenten Inhalt alle Begriffe des Verstandes. Sie richten sich auf das Unbedingte, das allen Erfahrungsobjekten zugrunde liegt. Sie können nur durch Schlüsse gewonnen werden, welche über die Reihe nachweisbarer Bedingungen hinaus sich in das Gebiet verlieren, in dem alle Bedingungen zu einer Totalität zusammengefaßt und damit in etwas Bedingungsloses verwandelt werden.

Wie eine natürliche Illusion hängt die Richtung der Vernunft auf das Unbedingte „unhintertreiblich" allen metaphysischen Bemühungen an. Wir begnügen uns nicht mit der einfachen Anwendung unserer Erkenntnismittel auf die mögliche Erfahrung sondern streben nach einem Abschluß aller Bestimmungen über die Welt, über die Seele und über das göttliche Wesen. In der transzendentalen Dialektik muß diese Illusion aufgedeckt und muß verhütet werden, daß sie uns betrüge. Zugleich aber darf auch hier ein berechtigter von einem unberechtigten Gebrauch unterschieden werden. Gelingt es die Ideen als bloße Regeln, als Prinzipien für unsere Verstandeserkenntnis zu fassen, ihnen also eine bloß formale Bedeutung zu geben, dann wird die Leistung der Vernunft, des Vermögens zu Ideen oder Prinzipien, auch in den Dienst wahrer Wissenschaft treten und sich als eine wertvolle Gehilfin der übrigen, früher geschilderten Erkenntnisfunktionen erweisen können.

Der Verstand hatte die Aufgabe, Anschauungen miteinander zu verknüpfen und aufeinander zu beziehen. Seine Begriffe waren synthetische Einheiten des Mannigfaltigen der Anschauung. Die Vernunft dagegen ist nicht unmittelbar auf Gegenstände, auf das anschaulich Gegebene, auf die Erscheinungen gerichtet, sondern hat es zunächst nur mit Begriffen und Urteilen des Verstandes zu tun. Auch sie strebt nach Einheit, aber diese Einheit soll an den Leistungen unseres Denkens

verwirklicht werden. Die Mannigfaltigkeit der Kategorien und Grundsätze wird durch die Vernunft einer einheitlichen Regel unterworfen, auf einheitliche Ziele gelenkt. Das allgemeine Prinzip derselben besteht darin, zu dem Bedingten das Unbedingte zu finden. Erst dadurch, daß man nach diesem Prinzip verfährt, wird die Einheit des Verstandes vollendet. Dabei waltet die Voraussetzung ob, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die Reihe aller Bedingungen desselben bis zur letzten, d. h. die Totalität aller Bedingungen gegeben sein müsse.

Wir haben nun zu untersuchen, ob und in welchem Sinne einem solchen Prinzip wissenschaftliche Geltung zukommt, ob es Gegenstände unserer Erkenntnis bestimmt, das Unbedingte selbst erkennbar macht, oder ob damit nur eine Vorschrift gemeint werden kann, auf allen Gebieten unserer Verstandeserkenntnis nach Abschluß und Einheit zu streben. Als Ideen von wirklichen Objekten der Erkenntnis erscheinen die Leistungen der Vernunft in der rationalen Metaphysik. Die bescheidenere Rolle von bloßen Prinzipien unserer Forschung, unserer wissenschaftlichen Arbeit wird ihnen dagegen von Kant zugewiesen. Da nun die Ideen auf Schlüssen beruhen, so verhalten sie sich zu diesen ähnlich, wie die Kategorien zu den Urteilen. Darum hat Kant aus der Tafel der Schlüsse die Tafel der Ideen abzuleiten gesucht. Dem kategorischen Schluß soll die Idee eines unbedingten Subjekts oder einer Seele entsprechen, dem hypothetischen Schluß die Idee eines unendlichen oder endlichen Weltganzen und dem disjunktiven Schluß die Idee eines alle Gegenstände bedingenden Wesens, Gottes. Unter dem Namen einer rationalen Psychologie, einer rationalen Kosmologie und einer rationalen Theologie haben drei Teile der rationalen Metaphysik sich mit den hier angegebenen Ideen beschäftigt.

In den Paralogismen der reinen Vernunft hat Kant die Idee der Seele als einer einfachen Substanz, die mit sich selbst identisch bleibt und mit Gegenständen im Raume in Beziehung steht, geprüft. Aus diesen Bestimmungen ergeben sich alle sonst noch der Seele beigelegten Eigenschaften. Sie ist vom Körper völlig verschieden, d. h. immateriell, als einfache Substanz unvergänglich, als identisches Ich in dem Wechsel der Erlebnisse Person und durch das Verhältnis zu Körpern ein belebendes Prinzip derselben. Nun ist nach Kant die einzige

erkenntnistheoretische Grundlage dieser Idee die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, die Voraussetzung eines denkenden Subjekts, dessen Einheit die begriffliche Verknüpfung der Anschauungen allein als möglich erscheinen läßt (vgl. S. 65). Aber diese Voraussetzung ist genau ebenso rein formaler Natur, wie die Kategorien selbst bloße Formen unseres Verstandes sind. Von einer Substanz, einem einheitlichen, persönlichen, einfachen Wesen ist hier gar nicht die Rede. Die rationale Psychologie behandelt das Ich nicht als erkenntnistheoretisches Subjekt, sondern als ein Objekt unserer Erkenntnis. Sie schließt fälschlich von der formalen Einheit des denkenden Ich auf die substantielle Einfachheit einer denkenden Seele. So ist der Fehler dieses Teiles der Metaphysik die Umwandlung einer bloß logischen Bestimmung in eine metaphysische.

Damit fällt auch die Möglichkeit eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Auf rationalem Wege kann nichts bewiesen werden, was über die mögliche Erfahrung hinausgeht. Man muß daher von diesem Gesichtspunkte aus eine materialistische Auffassung für ebenso berechtigt oder unberechtigt halten, wie eine spiritualistische. Als eine Doktrin, die unser Wissen erweiterte, ist somit die rationale Psychologie zu verwerfen. Nur als eine Disziplin, die unsere Vernunft weise beschränkt, darf sie benutzt werden, um sich vor Materialismus und Spiritualismus zu hüten und auf das praktische Gebiet hinzuweisen, für welches derartige Auffassungen von entscheidender Bedeutung sein können. Mag auch alle spekulativ-theoretische Erkenntnis über die Fortdauer der Seele zusammenbrechen, für den praktischen Gebrauch ist dadurch nichts verloren, weil der Mensch nicht nur ein erkennendes Subjekt, sondern durch das moralische Gesetz auch das Glied einer zweckmäßigen Ordnung ist.

In den kosmologischen Antinomien hat Kant das zweite Problem der rationalen Metaphysik, das Wesen der Welt, untersucht. Alle Aussagen über das Weltganze lassen sich auf vier Behauptungen reduzieren, die nach dem Leitfaden der Kategorien, nach den Gesichtspunkten von Quantität, Qualität, Relation und Modalität entwickelt werden. Hatten wir es bei der Behandlung des psychologischen Problems mit Paralogismen, mit Fehlschlüssen zu tun, so gerät hier die Vernunft in eine Antinomie, in einen Widerstreit mit sich selbst. Es lassen sich nämlich, wie Kant zeigt, genau entgegengesetzte Urteile über das

Wesen der Welt aufstellen und beweisen. Der Beweis erfolgt in indirekter Form, indem die Thesis durch die Unmöglichkeit der Antithesis und die Antithesis durch die Unmöglichkeit der Thesis bewiesen wird. Die Dialektik der alten Metaphysik wird durch eine glänzendere Dialektik des prüfenden Kritikers überboten. Wir begreifen, daß die Entdeckung dieses inneren Widerspruches bei Behauptungen über den gleichen Gegenstand einen der wirksamsten Gründe zur Entwickelung des Kritizismus und des Phänomenalismus gebildet hat.

Die erste Antinomie besteht aus der Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume; und aus der Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume. Die zweite Antinomie enthält als Thesis: die zusammengesetzten Substanzen sind in einfache Teile zerlegbar; und als Antithesis: es gibt nichts Einfaches in der Welt. In der dritten Antinomie stehen sich die Thesis: die Naturkausalität bedarf des Abschlusses und der Ableitung durch eine Kausalität aus Freiheit; und die Antithesis: die Naturkausalität ist die einzige in der Welt herrschende, gegenüber. Die vierte Antinomie endlich setzt als Thesis: es gibt als Teil oder Ursache der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen; und als Antithesis: es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen.

Als ein Beispiel für die Beweise, die jeder Thesis und Antithesis beigegeben sind, seien die Hauptgedanken angeführt, die in der Behandlung der dritten Antinomie dargelegt werden. Der Beweis der Thesis geht hier aus von der Annahme, daß es nur eine Kausalität nach Naturgesetzen gebe. Dann muß die Reihe der Ursachen für ein Ereignis ins Unendliche fortsetzbar sein. Jeder frühere Zustand muß wieder durch einen noch früheren erklärt werden usw. Dann gibt es keinen ersten Anfang und somit überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe von Ursachen. Nun besteht jedoch gerade darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, daß alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst, und es muß eine letzte Ursache, eine absolute Spontaneität, d. h. eine Kausalität aus Freiheit, zum Abschluß und zur Ableitung einer Reihe von Ursachen angenommen werden. Der Beweis für die Antithesis geht von der Annahme der Freiheit aus. Wenn es eine Sponta-

neität gibt, welche eine Reihe von Folgen schlechthin bedingt, so kann nichts vorhergehen, wodurch dieser Anfang selbst bestimmt wäre. Ein jeder Anfang zu handeln aber setzt doch einen Zustand voraus, in dem noch nicht gehandelt wird, und ein schlechthin erster Anfang etwas, was vorausgeht, ohne jedoch mit diesem vorausgehenden Zustande zusammenzuhängen. Es steht also die Freiheit im Widerspruch mit der Kausalität. Natur und Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit. Eine Kausalität durch Freiheit ist somit unmöglich, und es gibt nichts anderes als eine Naturkausalität, welche durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht.

Auch in dem Gebiete der kosmologischen Antinomien findet Kant den Grund für ihre Entstehung darin, daß das logische Prinzip, zu einem Bedingten die Bedingungen aufzusuchen, in die metaphysische Idee umgewandelt wird, daß diese Bedingungen vollständig gegeben seien. Die Idee der Unendlichkeit ist, mag sie für die Ausdehnung im Raume und in der Zeit oder für die Teilbarkeit der Materie behauptet werden, nicht eine positive Bestimmung, sondern ein Prinzip, eine Aufgabe. In diesem Sinne hat die Antithesis der ersten beiden Antinomien recht. Die Welt hat keine Grenzen im Raume, d. h. wir sollen so verfahren, unsere wissenschaftliche Erkenntnis und Forschung so einrichten, als wenn die Welt keine Grenzen hätte. Durch diese Auffassung wird der Vernunft ein wertvoller Anteil an der Wissenschaft zugesichert, während die voreiligen und unbeweisbaren metaphysischen Bestimmungen über die Welt der Untersuchung nur hinderlich werden können. Wie die Welt an sich selbst ist, kann aber für die ersten beiden Antinomien schon deshalb gar nicht festgestellt werden, weil Raum und Zeit Anschauungsformen und keine Eigenschaften der Materie unserer Erkenntnis sind. Anders verhält es sich bei der dritten und vierten Antinomie, insofern hier Thesis und Antithesis beide wahr sein können. Läßt man die Antithesis für Erscheinungen und die Thesis für Dinge an sich gelten, dann verschwindet der Widerspruch zwischen ihnen, weil sie sich nicht mehr auf den gleichen Gegenstand beziehen. Die Thesis der dritten Antinomie bestimmt z. B. den Willen als intelligiblen Charakter und entzieht ihn dadurch dem Einflusse der Kausalität als einer Kategorie unseres Verstandes. In der Antithesis dagegen haben wir es mit dem empirischen Charakter zu tun, mit dem

von uns erlebten und gedachten Willen, der als Erscheinung stets auf Motive muß zurückgeführt werden können. So wird auf die Denkbarkeit eines freien Willens hingewiesen und damit ein Postulat der praktischen Vernunft vorbereitet. Ein theoretischer Beweis für die Richtigkeit einer solchen Annahme läßt sich nicht führen, weil wir dabei stets auf die Anwendung der Gesetze unseres Erkenntnisvermögens angewiesen wären, die über den Bereich der möglichen Erfahrung niemals hinausführen können.

Die rationale Theologie sah eine ihrer vornehmsten Aufgaben in Beweisen für das Dasein Gottes. Kant führt als die gebräuchlichsten Beweise dieser Art den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen an. Der ontologische Beweis schließt aus dem Begriffe eines allervollkommensten oder allerrealsten Wesens auf die Existenz desselben. Ein allervollkommenstes Wesen muß auch darin seine alles überragende Vollkommenheit bekunden, daß es existiert, und ein allerrealstes Wesen würde diesen Namen gar nicht verdienen, wenn ihm die Existenz fehlte. Kant zeigt, daß dieser Schluß unberechtigt ist, insofern er aus dem Existenzialurteil, das jederzeit ein synthetisches Urteil a posteriori ist, ein analytisches Urteil macht. Hundert wirkliche Taler sind dem Begriffsinhalt nach genau dasselbe wie hundert mögliche Taler. Die Existenz gehört nicht zu den einem Begriffe zukommenden Merkmalen, sondern bezieht sich auf das durch einen Begriff gedachte Objekt und kann immer nur durch Erfahrung nachgewiesen werden. Wir könnten diese Kritik auch so ausdrücken, daß wir sagen: aus dem Inhalt eines Begriffes kann nur auf das Sein dieses Begriffes, nicht aber auf den Bestand eines diesem Begriffe entsprechenden Objekts geschlossen werden. Denn ein Begriff entsteht durch Definition, durch die Angabe seiner Merkmale. Wenn ich daher den Begriff eines vollkommensten Wesens bilde, so habe ich damit nur diesem Begriffe zur Existenz verholfen. Wir können auch sagen: ein Begriff ist die Summe der notwendigen und hinreichenden logischen Bedingungen für die Anwendung eines Namens. Da es nun vom Denkenden abhängt, welche Bedingungen der Anwendung er einem Namen geben will, so kann ein Begriff ohne Rücksicht auf sonstige Gegenstände durch bloßen Bestimmungsakt des Denkenden entstehen. Aber etwas ganz anderes ist es mit der Behauptung, daß ein Objekt existiere,

welches mit dem durch den Begriff in seiner Anwendbarkeit begrenzten Namen zu bezeichnen wäre. Die Setzung einer Realität ist an eine empirische Grundlage irgendwelcher Art gebunden. Ob ein Objekt vorhanden ist, das dem festgesetzten Begriffe entspricht, kann ihm selbst offenbar nicht entnommen werden.

Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes schließt aus der Tatsache des Weltganzen auf eine letzte Ursache desselben. So weit wir auch in der wissenschaftlichen Ergründung der Entstehung der Welt kommen, so bleibt doch immer ein Rest übrig, der sich unserer Erklärung nicht fügen will. Kant selbst hatte in seiner Theorie des Himmels einen chaotischen Zustand von Stoffen und Kräften als Ausgangspunkt gewählt. Aber wenn man bei einem solchen Zustand stehen bleibt, so macht man denselben zu einem zufälligen, weil unbegründeten, und so wird der Bestand des Weltganzen trotz seiner späteren gesetzmäßigen Entwickelung von einer Gesamtheit an sich zufälliger Tatsachen abhängig. Der Versuch, auch hier die Zufälligkeit aufzuheben, eine Erklärung durchzuführen, ist der kosmologische Beweis, der die Entstehung der Welt auf den schöpferischen Willen und die schöpferische Macht Gottes zurückführt.

Wir wissen bereits aus der Darlegung über die dritte und vierte kosmologische Antinomie, daß das Streben nach einer vollständigen Kausalerklärung bei den Erscheinungen niemals eine letzte Erfüllung finden kann. Macht man aus der gesuchten und geforderten Totalität der Bedingungen ein an sich ursachloses Wesen, so begeht man denselben Fehler, der bei der Kritik des ontologischen Beweises zu rügen war: aus einer Idee wird eine Realität. Dazu kommt, daß die Kausalität nur auf Erscheinungen, auf die Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar ist. Eine absolute Realität, wie sie Gott als Schöpfer der Welt wäre, ist mit Hilfe der Kausalität nicht zu erreichen. Auch ist es zweifelhaft, ob man den Begriff der Zufälligkeit, der für einzelne Tatsachen unserer Erfahrung seine berechtigte Bedeutung hat, auf das Ganze der Welt beziehen darf. So zeigt sich auch der kosmologische Beweis als eine Spekulation, die unserem Erkenntnisvermögen Transzendentes als bestimmbar vortäuscht.

Der physikotheologische Beweis endlich, auch teleologischer Beweis genannt, schließt aus der zweckmäßigen Einrichtung

und Entwickelung der Welt auf ein Zwecke setzendes und verwirklichendes Wesen. Kant nennt ihn den überzeugendsten und populärsten unter allen Beweisen, bestreitet aber auch ihm die Beweiskraft. Denn abgesehen davon, daß er auf den ontologischen und auf den kosmologischen Beweis zurückgeht, eine begriffliche Betrachtung und eine kausale Erklärung zugrunde legt, leistet er weniger, als der kosmologische Beweis, indem er nur auf einen Weltbaumeister, und zwar einen sehr mächtigen und weisen führt. Denn an gegebene Stoffe und Kräfte ist Gott nach dem teleologischen Beweis ebenso gebunden, wie ein Techniker, der eine Maschine konstruiert, oder ein Künstler, der aus dem rohen Marmor ein Bildwerk hervorgehen läßt. Auch braucht man hier nicht, wie bei dem ontologischen Beweis, die Idee eines allervollkommensten Wesens. Denn es ist ja nur erforderlich, den Urheber der Zweckmäßigkeit ihr adäquat d. h. so zu denken, daß die wirkliche, in der Welt vorhandene und bekanntlich recht unvollkommene Zweckmäßigkeit ihre zureichende Erklärung findet. Endlich aber kann niemals bewiesen werden, daß die Zweckmäßigkeit der Natur nicht rein mechanisch entstanden sein könne und darum auf eine geistige Macht schließen lasse. Aus allen diesen Gründen muß auch der teleologische Beweis als eine unzulängliche Anstrengung der Vernunft beurteilt und abgelehnt werden.

So hat die Kritik der rationalen Metaphysik auf allen Gebieten zu einer Negation ihrer Ansprüche und Leistungen geführt. Ihr Versuch, Ideen als Realitäten zu setzen, die ein Absolutes, ein Unbedingtes, ein Ding an sich bedeuten sollen, ist mißlungen und mußte mißlingen, weil die notwendige Bedingung aller Erkenntnis, die Verknüpfung von Anschauung und Begriff, nicht beachtet wurde. Aber Kant ist auch hier nicht bei der Negation stehen geblieben. Haben die Ideen der Vernunft, soweit sie sich auf das Unbedingte richten, keine objektive Geltung, so dürfen sie doch als Prinzipien unseres Verstandesgebrauchs, als Regeln, nach denen wir uns bei der Erkenntnis zu richten haben, einen formalen Wert zugesprochen erhalten. Sie sind keine konstitutiven, Gegenstände hervorbringenden Prinzipien, und die Metaphysik darf daher auch nicht der Mathematik gleichen wollen, die ihre Gegenstände erzeugt, obwohl oder weil sie eine Formalwissenschaft ist. Als regulative Prinzipien jedoch werden die Ideen der reinen Vernunft zu bedeutungsvollen Aufgaben und Gesichtspunkten,

Normen und Anweisungen für die wissenschaftliche Arbeit. Sie lehren uns die Welt so zu betrachten, als ob sie ein vollständiges System wäre, das, in sich abgeschlossen, eine Totalität der Bedingungen und Folgen enthielte. Darum treiben sie uns an, in der Einteilung, in der Zusammenfassung, in den Übergängen von Glied zu Glied niemals an definitive Resultate zu glauben, sondern nach immer größerer Vollkommenheit der Einsicht zu streben. Jedes schon erreichte Ziel hat demnach nur als ein provisorisches zu gelten, über welches weitere wissenschaftliche Bemühungen jederzeit hinausführen können und sollen. Die Metaphysik hat keinen selbständigen Inhalt, sofern sie eine Wissenschaft vom Transzendenten sein will. Ihre regulative Bedeutung aber bleibt davon unberührt und kann um so fruchtbarer werden, je klarer wir uns über die Grenzen unserer Erkenntnis geworden sind.

Kant hat zugleich an den Glaubensobjekten, auf welche die Demonstrationen der rationalen Metaphysik gerichtet waren, nicht rütteln wollen. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, für die Freiheit des Willens, für das Dasein Gottes wurden von ihm geprüft und zu leicht befunden, aber er hat nicht verfehlt, den Glauben an sie auf einem anderen Wege sicherzustellen. Darin liegt natürlich kein Widerspruch. Ich kann vieles nicht beweisen, wovon ich doch auf das festeste überzeugt bin. Daß die Sonne morgen aufgehen wird, daß wir alle das gleiche wahrnehmen, wenn wir von roten Rosen und grünen Wiesen reden, und manches andere kann ich nicht beweisen, ohne doch deshalb an der Richtigkeit dieser Behauptungen zweifeln oder sie gar völlig aufgeben zu müssen. Die letzten Voraussetzungen unserer Erkenntnis lassen sich ebensowenig deduzieren und erschließen, wie die Tatsachen unserer Erfahrung, die Postulate unseres Denkens oder Wollens und die Hypothesen, die wir zu Erklärungszwecken aufstellen. Wer daher Kant deshalb, weil er die Unbeweisbarkeit der Annahmen einer Unsterblichkeit, Freiheit, Existenz Gottes dargetan hat, verdächtigt, er habe Moral und Religion untergraben, die Menschheit ihrer idealen Güter beraubt und der planlosen Willkür im Denken und Handeln Tür und Tor geöffnet, der hat ihn nicht verstanden und das Recht verwirkt, über diesen Mann und sein Werk ein Urteil zu fällen.

Es ist wiederholt und mit Recht als eines der größten und bleibendsten Verdienste Kants gepriesen worden, daß er

die alte rationale Metaphysik im Sinne Spinozas oder Wolffs zermalmt habe. Man darf jedoch dabei nicht übersehen, daß nicht die Metaphysik selbst, sondern nur eine bestimmte Methode ihrer Behandlung von Kant bestritten worden ist. Aus reiner Vernunft, aus bloßen Begriffen, unabhängig von aller Erfahrung kann man über Realitäten nichts ausmachen, also auch nicht über die transzendenten Realitäten der Metaphysik. Der Ausgangspunkt für ihre Arbeit muß, wenn anders sie eine Realwissenschaft sein will, in der Erfahrung oder in der Erfahrungswissenschaft liegen. Wenn daher im 19. Jahrhundert eine Metaphysik erstarkt ist, welche dieser Forderung Rechnung trägt, eine induktive Metaphysik, die die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften weiter zu führen und abzuschließen sucht, so ist gegen diese Metaphysik die Kantische Kritik ebenso machtlos, wie gegen die Realwissenschaft überhaupt. Darum wird es neben dem regulativen Gebrauch der Vernunft und ihrer Ideen, in dessen Bestimmung Kant eine bedeutende und für die Erkenntnistheorie noch nicht hinreichend ausgenutzte Leistung vollbracht hat, auch noch eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung geben können, die nicht a priori, sondern a posteriori ihr Gebäude errichtet.

10. Das Sittengesetz und die Postulate.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Mit diesen denkwürdigen Worten leitet Kant den ersten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ein. Wie es ihm in der Erkenntnistheorie nur auf das wirkliche Wissen, auf das, was allgemein und notwendig gilt, angekommen war, so interessiert und beschäftigt ihn in der Ethik auch nur das, was absolut, schlechthin gut ist. Darum sind die Talente des Geistes und die Eigenschaften des Temperaments, so schätzenswert sie im relativen Sinne sind, hier ebensowenig von Bedeutung, wie Macht und Ansehen oder Gesundheit und Glückseligkeit. Wurde in der Erkenntnistheorie das Wissen durch eine Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes begründet, so wird die Tugend auf eine Gesetzmäßigkeit des wollenden Charakters zurückgeführt. Die Anschauungsformen und Kategorien hatten trotz ihrer Subjektivität eine volle Realität in der Welt der Erscheinungen. So soll auch alles, was den empirischen Charakter ausmacht, die Gesamtheit unserer Neigungen, Gewohnheiten und Triebe, dem intelligiblen Charakter und seinem Gesetz gehorchen. Was aus der Erfahrung stammt, läßt nur eine relative Allgemeinheit der Erkenntnis zustande kommen und kann nur relative Güter für den Willen bilden. So wird das a priori nicht nur zu der Voraussetzung unseres Wissens, sondern auch zum Prinzip unseres sittlichen Wollens.

Welches ist nun das Gesetz, das unseren Willen leitet, das die Güte des Willens bestimmt? Es kann keine Maxime sein, welche eine bloß individuelle Bedeutung besitzt. Wenn ich erkläre: ich will keine Beleidigung ungerächt erdulden, so ist diese Erklärung für mich selbst der Ausdruck eines Grundsatzes, aber ich behaupte nicht, daß er auch für andere gelten soll oder darf. Es fehlt den Maximen die Allgemeingültigkeit, die einem

wirklichen Gesetze des Charakters zukommen muß. Da nun das Gesetz für den Willen eine Forderung aufstellt, nicht eine tatsächlich gegebene, sondern eine erst zu verwirklichende Beziehung aussagt, so erhält jeder allgemeine, für den Menschen schlechthin geltende praktische Grundsatz die Form eines Imperativs, einer Norm, eines Befehls. Solche Imperative können von doppelter Beschaffenheit sein. Hypothetisch sind sie, wenn ihre Forderung nur unter einer näher bezeichneten Bedingung an uns ergeht. Wenn ich z. B. sage: man soll sparen, wenn man im Alter nicht darben will, so ist die Norm der Sparsamkeit zwar als eine allgemein geltende ausgesprochen, aber ihre Erfüllung an eine Bedingung geknüpft, die selbst nicht allgemein vorhanden zu sein braucht. Wer diese Bedingung nicht anerkennt, für den kann auch der an sie geknüpfte hypothetische Imperativ bedeutungslos sein. Davon unterscheiden sich die kategorischen Imperative, welche schlechthin einen Befehl erlassen. Ihre Befolgung wird nicht von der Verwirklichung einer Bedingung abhängig gemacht, sondern absolut verlangt. Du sollst nicht stehlen, lügen, betrügen! sind Normen, praktische Grundsätze, die unter allen Umständen erfüllt werden sollen. Das Sittengesetz nun, das den guten Willen im eigentlichen Sinne des Wortes beherrschende Gesetz, ist ein kategorischer Imperativ.

Eine derartige unbedingte Norm darf nichts Empirisches enthalten. Sie muß von allen zufälligen Motiven unseres Willens, von Neigungen und besonderen Zwecken unabhängig sein. Denn alle solchen Inhalte des Sittengesetzes würden seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gefährden. Nicht für das Wollen schlechthin, sondern nur für bestimmte Willensakte oder für gewisse in der Erfahrung vorkommende Fälle würde ein Imperativ gelten, wenn er einen empirischen Inhalt hätte. Sagt man z. B., daß alles Handeln der Menschen auf das Glück gerichtet sein soll, oder daß unsere Aufgabe die Entfaltung aller in uns schlummernden Anlagen sei, oder daß wir den allgemeinen Nutzen, das Gemeinwohl zum Ziele unseres Wollens zu machen haben, so wird dadurch der kategorische Imperativ in einen hypothetischen umgewandelt und von der Anerkennung derartiger Ziele, die nur in der Erfahrung gegeben sein könnten, abhängig gemacht. Darum muß ein kategorischer Imperativ von allem empirischen Inhalt abstrahieren, d. h. die bloße Form eines Gesetzes darstellen.

Die Form eines Gesetzes aber ist seine Allgemeingültigkeit. Indem der kategorische Imperativ nur die Forderung allgemeiner Geltung ausspricht, hat er die bloße Form eines Gesetzes zum Inhalt. So lautet die bekannte Formel des kategorischen Imperativs bei Kant: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne! Wenn es mir also gelungen ist, in einem bestimmten Falle so zu handeln, daß der von mir befolgte Grundsatz auch für alle anderen vernünftigen Wesen Geltung hat, dann und nur dann darf ich annehmen, eine sittliche Tat vollbracht zu haben. Dann beruht meine Handlung nicht auf einer zufälligen, flüchtigen Aufwallung meines Gemüts, nicht auf der Beziehung zu einem nur für mich, in meinen besonderen Verhältnissen in Betracht kommenden Zwecke, sondern auf einem allgemeinen Prinzip, dessen Befolgung jedermann angesonnen werden darf. Nur durch Grundsätze, die allgemein anerkannt werden, und auf deren Befolgung man rechnen darf, kommt Gleichförmigkeit und Zuverlässigkeit in die Verhältnisse der Menschen zueinander. Stimmungen sind der Laune des Augenblicks unterworfen und lassen sich nicht voraussehen. Nicht das, was alle Menschen voneinander scheidet, nicht die Eigentümlichkeiten des Temperaments, des Geistes und Charakters, sondern das, was sie alle miteinander verbindet, die Vernunft in ihnen, ist die Grundlage des Sittengesetzes. Man könnte ihm daher auch eine andere Formel verleihen, indem man etwa erklärt: handle als ein Vernunftwesen! oder mit Fichte: handle nach deiner Bestimmung! oder mit Schelling: bleibe mit dir identisch! In allen diesen Ausdrücken kehrt als herrschender Gedanke die Forderung allgemeiner Geltung immer wieder, die Unabhängigkeit von speziellen Einflüssen und Absichten, die nur für gewisse Individuen unter bestimmten empirischen Bedingungen eine Geltung haben können.

Durch den Ausschluß aller materialen Bestimmungsgründe des sittlichen Wollens hat Kant zu dem oft gegen ihn erhobenen Vorwurf des Formalismus Veranlassung gegeben. Auf die Motive, Objekte und Zwecke des Wollens kommt es danach überhaupt nicht an, sondern bloß darauf, ob das Wollen ein gesetzmäßiges, für alle mögliches und damit zugleich widerspruchsfreies ist. Daß nach Kant trotzdem Entscheidungen über einzelne Fälle von diesem formalen Gesichtspunkte aus getroffen werden können,

ergibt sich aus Beispielen, die er anführt. Wenn ich etwa wissen will, ob ich ein Versprechen geben darf in der Absicht es nicht zu halten, so frage ich mich selbst, würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime, mich durch ein unwahres Versprechen aus einer Verlegenheit zu ziehen, als ein allgemeines Gesetz für mich und andere gelten solle? Würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen geben, wenn er sich in einer Verlegenheit befindet, aus der er sich nicht auf andere Art ziehen kann? Ich werde dann alsbald inne, daß ich zwar die Lüge, aber nicht ein allgemeines Gesetz zu lügen wollen kann. Denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen mehr geben, weil es fruchtlos wäre, meinen Willen in bezug auf eine künftige Handlung anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich mit gleicher Münze bezahlen würden. Sobald daher eine solche Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, müßte sie sich selbst zerstören.

Hiernach muß bei jeder Frage nach der sittlichen Zulässigkeit einer Handlung erwogen werden, ob der für sie maßgebende Grundsatz als ein allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Wir können nun offenbar nicht wollen, daß Selbstvernichtung, Lüge, Betrug, Verleumdung, Mord oder Diebstahl ein allgemeingültiges menschliches Verhalten werden. Wir können nicht wünschen in einer Gesellschaft zu leben, die von solchen Grundsätzen beherrscht wird. Der alte Spruch: was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu, lehrt uns bereits eine natürliche Rücksicht auf die Beziehung unseres Wollens und Handelns zu demjenigen anderer zu nehmen. Wir haben unser Leben so einzurichten, daß wir die Prinzipien, nach denen wir handeln, auch jederzeit als gegen uns gerichtet zulässig finden können. So wird eine ideale Übereinstimmung aller Menschen, aller vernünftigen Wesen als Kriterium der Sittlichkeit vorausgesetzt. Das Ideal der Humanität, diese Blüte des Aufklärungszeitalters, hat in der Kantischen Ethik seinen wissenschaftlichsten Ausdruck gefunden und sich hier mit den Ideen der Freiheit und Gleichheit, mit den Forderungen ursprünglicher Menschenrechte auf das engste verbunden.

Aber zugleich hat sich auch der Rationalismus jenes Zeitalters bei Kant einer entschiedenen Herrschaft über die Moral bemächtigt. Denn unverkennbar schwebte ihm eine Logik des

Wollens vor, wenn er die moralische Unzulässigkeit einer Willenshandlung auf den Widerspruch zurückführte, der entstehen würde, wenn man sie sich verallgemeinert dächte. Mit dem Begriff des Versprechens ist die Einhaltung desselben gesetzt. Werden Versprechungen nicht mehr gehalten, so werden sie überhaupt unmöglich. Werden Diebstahl, Betrug und Lüge zum allgemeinen Verhalten der Menschheit, so werden damit Besitz, Vertrauen und Wahrhaftigkeit aufgehoben. Was sich widerspricht, darf nicht gedacht werden, macht seinen Begriff unmöglich. So darf auch nicht gewollt werden, daß der eine lügt und die anderen die Wahrheit sagen, daß jemand betrügt und selbst nicht betrogen werden möchte. Widersprüche des Wollenden mit sich selbst und anderen sind ebenso verwerflich, wie die Widersprüche im Denken.

Wenn man von diesem Kriterium der Sittlichkeit behauptet, daß in einzelnen Fällen eine schwierige Überlegung und Berechnung angestellt werden müßte, um herauszubekommen, ob eine Maxime sich zum allgemeinen Gesetz eigne, so bedarf es nach Kant dazu keines weit ausholenden Scharfsinns. Man braucht sich nur zu fragen, ob man dasjenige, was man anderen anzutun im Begriffe steht, auch selbst erleiden möchte, oder ob das eigene Wollen bei einer Verallgemeinerung zu einem Widerspruch mit sich selbst und damit zu einer Selbstaufhebung führt. Nach Kant ist es viel schwieriger zu bestimmen, was uns glücklich machen würde. Denn dazu wäre, strenggenommen, Allwissenheit erforderlich. Das formale Kriterium der Allgemeingültigkeit ist auch allein imstande dem Sittengesetz seine volle Würde zu wahren, es als ein unbedingtes Gebot bestehen zu lassen. Bei jeder materialen Erfüllung seines Befehles mit Rücksicht auf persönliche Anlagen oder Neigungen, auf fremde Bedürfnisse oder Zwecke verliert es den Charakter einer schlechthin gebietenden Pflicht. Und indem man das Wollen den gleichen Gesichtspunkten unterordnet, wie sie bereits für unser Denken die volle Legitimation erworben haben, nähert man die Ethik derjenigen strengen Klarheit und Gewißheit, welche der Logik stets zuerkannt worden ist.

Aber alle diese Erörterungen zeigen, wie Lotze ausgeführt hat, doch nur, daß Kant stillschweigend noch etwas mehr als die bloße Allgemeingültigkeit in sein Sittengesetz gelegt hat. Ein Widerspruch zwischen A und B hört nicht nur auf, wenn

B ausgeschlossen wird, sondern auch wenn A unmöglich ist. Käme es daher nur auf die Allgemeingültigkeit an, so könnten Unehrlichkeit und Unzuverlässigkeit ebensogut als allgemeines menschliches Verhalten gedacht werden, wie Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit. Daß die aus jenen hervorgehenden Zustände sehr unerfreuliche, Zwietracht und Unordnung in sich schließende wären, hat mit der Denkbarkeit allgemeiner Geltung als solcher nichts zu tun. Nur wenn es nicht gleichgültig ist, ob Werte oder Unwerte bei der Realisierung eines Grundsatzes entstehen, wird bloß die eine von jenen einander gegenübergestellten Verhaltungsweisen gefordert werden können. Mit einer Logik des Wollens reicht man in der Moral ebensowenig aus, wie mit einer Logik des Denkens in der Erkenntnis. Kant selbst hat für die letztere außer den Begriffen und ihrem Verhältnis zueinander noch entsprechende Anschauungen als notwendig bezeichnet. So ist auch die Absicht, irgendeinen Wert durch unser Handeln zu verwirklichen, eine unentbehrliche Ergänzung der formalen Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes.

Die starke Betonung des a priori verleiht in der Ethik dem Wollen den Charakter der Autonomie, einer sich selbst das Gesetz gebenden Kraft. Bestimmung durch äußere Gebote und Zwecke ist Heteronomie, Fremdgesetzlichkeit, und beraubt uns der Verantwortung, die wir als vernünftige Wesen für unser eigenes Tun und Lassen zu tragen haben. Ein Charakter, der von aller Autorität frei, seine Entscheidungen trifft, seine Aufgaben wählt, der sich selbst seine Grundsätze gestaltet und an sich selbst die Erziehung zur Tugendhaftigkeit durchführt, verdient allein eine uneingeschränkte sittliche Billigung. Fichte hat diesen Grundgedanken der Kantischen Ethik in dem prägnanten Wort ausgesprochen: wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenlos. In dieser kraftvollen Anerkennung der „inappellablen" Selbständigkeit unserer Vernunft bei der Erkenntnis und beim Wollen haben die Tendenzen des Aufklärungszeitalters, sein Individualismus, sein Kampf gegen die Autoritäten auf allen Gebieten, sein Pochen auf die Selbstherrlichkeit des Verstandes, ihren tiefsten und allgemeinsten Ausdruck gefunden.

Aber während die Erscheinungen, ohne Widerstand zu leisten, die Formen und Grundsätze des erkennenden Geistes annehmen und sich nach ihnen richten, kann sich das Sittengesetz nicht ohne Kampf zur Geltung bringen und auf Wollen und

Handeln Einfluß gewinnen. Wie uns auf dem Gebiet der Erkenntnis versagt ist, die Dinge an sich zu erfassen, weil wir eine sinnliche und nicht eine intellektuelle Anschauung haben, so bleiben wir hinter dem Ideal eines heiligen Wesens, das in ungestörter innerer Harmonie den Gesetzen seines Charakters entsprechend nur das Gute will und tut, bedauerlich weit zurück, weil wir nicht nur vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind. Während der vernünftige Wille den kategorischen Imperativ als das natürliche Gesetz seines Wesens befolgt, erscheint er unserer sinnlichen Organisation als eine Forderung, der unsere Neigungen und Triebe entgegenstehen und zum Opfer gebracht werden sollen. Dadurch wird das Sittengesetz zu einer Pflicht und löst eine doppelte Gefühlsreaktion aus: Lust empfinden wir an unserer höheren Bestimmung, die in der Vernunft konzentriert ist; Unlust an dem Zwange, dem wir unterliegen, wenn wir pflichtmäßig wollen und handeln. Ein solches aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl nennt Kant die Achtung. Man kann darum auch sagen, daß nur Handlungen aus Pflicht, aus Achtung vor dem Gesetz moralisch sind und einen guten Willen anzeigen. Handlungen aus bloßer Neigung, die Kant auch als pathologisch bestimmte Handlungen bezeichnet, sind dagegen als solche nicht von moralischem Werte.

Durch diese Hervorhebung der Pflicht als der einzigen Form, in der sittliches Handeln möglich wird, ist Kant zum Vertreter eines Rigorismus in der Ethik geworden. Die rigorose Forderung, nicht aus einfacher Barmherzigkeit, aus schlichtem Wohlwollen, sondern aus Grundsatz, anderen Menschen zu helfen, hat Kant geradezu zur Geringschätzung derartiger Regungen unseres Gemütes geführt. Wo Wohltätigkeit trotz eigener Leiden und Gleichgültigkeit gegen die schlimme Lage des anderen lediglich aus Pflicht geübt wird, da beginnt nach Kant der moralische Charakter. Die ängstliche Sorge um die Erhaltung des eigenen Lebens kann ebenfalls keinen Anspruch auf sittliche Anerkennung erheben. Wer aber trotz eines entschiedenen Lebensüberdrusses sein Leben aus Pflicht erhält, handelt moralisch. Liebe aus Neigung kann nicht geboten werden, sondern nur die praktische Liebe, das Wohltun aus Pflicht, wenn selbst unbezwingliche Abneigung der Ausführung dieser Pflicht entgegensteht. Auf solche Beispiele zielt das bekannte Distichon von Schiller:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Bewunderungswürdig bleibt trotz solcher Einseitigkeit die Einfachheit der Kantischen Ethik. Es gibt nach ihr nur ein Gut, d. i. die objektive Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, nur eine Tugend, d. i. die subjektive Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, nur eine Pflicht, d. i. das Sittengesetz selbst und das Wollen und Handeln aus Achtung vor ihm. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit läßt die bekannte Erfahrung eines Kampfes zwischen den zwei Seelen in unserer Brust zu ihrem Rechte kommen. Die Pflicht steht über der Neigung, das Sollen über dem Sein und dem Müssen, die Selbstbestimmung über der passiven Ergebung in einen fremden Willen. Indem der Mensch sittlich handelt, gehört er dem Reiche der heiligen, vollkommenen Vernunftwesen an, dessen Oberhaupt Gott ist. Diese Ethik lehrt und begründet keine Geniemoral, der erlaubt ist, was gefällt. Sie kennt kein Markten und Feilschen und keine romantisch unklare Schwärmerei. Ihr ist die leidenschaftliche Sehnsucht nach Glück ebenso fremd, wie die Rücksicht auf Ansehen oder Beifall. Sie ist vielmehr erfüllt von der Kraft, nach selbst gegebenem Gesetz, einfach und klar zu wollen, was die Vernunft vorschreibt, über Naturtriebe und Begierden in unablässigem Kampfe Herr zu werden und, von allen zufälligen Gelegenheitszwecken absehend, den Blick auf das Ganze und Allgemeine, auf das unveränderliche Ideal gerichtet zu halten.

So entsteht ein tiefer, gehaltvoller Ernst, der alle Aufgaben des Wollens durchdringt. Man darf diesen Ernst nicht dadurch karikieren, daß man ihn einen äußerlichen Regelzwang, eine kalte und steife Pedanterie schilt. Freilich waltet in dieser Ethik nicht die liebenswürdige Anmut, die alle Ecken abstumpft und alle Kanten rundet, ebensowenig die glückliche Harmonie, die alle Gegensätze ausgleicht und allem Tun und Treiben die beste Seite abzugewinnen weiß. Aber dafür kann sie den Heroismus und die Erhabenheit für sich in Anspruch nehmen. Der Held, dem es gelingt, trotz vorübergehender Irrungen und Anfechtungen seinem Gewissen zu folgen und seinen schlimmsten Gegner, die tierische Natur in sich selbst, dauernd zu besiegen, ist das persönliche Ideal der Kantischen Moral. So stellt sie

sich in einen entschiedenen und bedeutungsvollen Gegensatz zu aller Weichlichkeit schöner Seelen, zu aller Kurzsichtigkeit und Unzuverlässigkeit momentaner Neigungen, zu aller Eigenwilligkeit rücksichtsloser Begierden. Wer aber von solcher Verehrung für die Pflicht, für die höchste übersinnliche Bestimmung des Menschen durchdrungen ist, wie Kant, sollte gegen den Vorwurf kalter Berechnung geschützt sein. Am Ende seiner Kritik der praktischen Vernunft findet sich jene berühmte Stelle: „zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über und das moralische Gesetz in mir.“ Und vorher die kaum minder bekannte Apostrophierung der Pflicht: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken.“ Eine warme Begeisterung für die sittlichen Ideale, die auch in seinen Vorlesungen zum ergreifenden Ausdruck gekommen sein soll, wird man hiernach Kant sicherlich nicht absprechen dürfen.

Seine Ethik entbehrt zugleich der vornehmen Exklusivität, die eine Moral für die großen Geister von der gewöhnlichen bürgerlichen Moral abscheidet. Ein demokratisch-sozialer, weltbürgerlicher Geist beherrscht sie. Der sittliche Mensch ist Mensch, nichts mehr und nichts weniger, d. h. Glied jener idealen Willensgemeinschaft, in der jeder das will, was alle wollen sollen. Jedermann ohne Unterschied des Berufes und Standes, des Geschlechtes und der Abkunft, der angeborenen und der erworbenen Anlagen, handelt sittlich, sofern er seine Pflicht erfüllt. Wenn man damit vergleicht, in wie spezieller Form andere Ethiker die Aufgabe des moralischen Wollens bestimmt haben, so ergibt sich auch hieraus ein überragender Wert der Kantischen Lehre. So haben z. B. Aristoteles und Spinoza die höchste Aufgabe des Menschen in der Erkenntnis gefunden. Kant hat dagegen nur solche Pflichten aufgestellt, die jedermann erfüllen kann, und die sittliche Aufgabe lediglich in dieser Pflichterfüllung gesehen. Der moralische Wert einer Person bemißt sich nicht nach ihren

Talenten und Leistungen, nach ihrer gesellschaftlichen Stellung oder nationalen Eigenart, sondern bloß nach ihren rein menschlich-vernünftigen Eigenschaften. Darin liegt die innere Verwandtschaft, welche die Kantische Moral mit der christlichen verbindet.

Aus der angewandten Ethik sei nur weniges mitgeteilt. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten werden alle Pflichten eingeteilt in solche gegen sich und solche gegen andere, in vollkommene, unnachlaßliche und unvollkommene, verdienstliche Pflichten. Die vollkommene Pflicht gegen sich ist die Selbsterhaltung und gegen andere die Ehrlichkeit, die unvollkommene Pflicht gegen sich ist die Vervollkommnung, die Entfaltung von Gaben, und gegen andere die Wohltätigkeit. In der Metaphysik der Sitten wird die Tugend auf die Überwindung der natürlichen Neigung gegründet, und werden demnach die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als einzige Zwecke des sittlichen Handelns anerkannt. Denn nach eigenem Glück strebt jeder schon von Natur, und die Vollkommenheit kann nur durch den Handelnden selbst, nicht durch andere gefördert werden. So ergibt sich die Vervollkommnung als die einzige Pflicht gegen sich selbst, während die Pflicht gegen andere teils als verdienstliche Liebespflicht des tätigen Wohlwollens, teils als schuldige Pflicht der Achtung erscheint. Von der Moralität, die auf der Gesinnung beruht, ist die Legalität als die äußere Übereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetz zu unterscheiden. Darum enthält die Rechtslehre auch nur äußere, erzwingbare Vorschriften. Das angeborene Recht der Freiheit ist die Quelle aller besonderen Rechte, die nur durch die Notwendigkeit einer gleichmäßigen Berücksichtigung aller Willensansprüche eingeschränkt werden.

Auf dem Boden dieser Moral erhebt sich nun die Kantische Metaphysik in der Form von Postulaten der praktischen Vernunft. Die drei Glaubensobjekte, deren Erkenntnis abgelehnt werden mußte, werden jetzt als Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins von neuem begründet. Zunächst gilt diese Begründung der Freiheit des Willens.[1]) Sie ergibt sich als eine Konsequenz der Möglichkeit unbedingter sittlicher Gebote. Soll der Wille jederzeit imstande sein autonom zu handeln, so muß er

1) Wir fassen die Freiheit mit Messer trotz ihrer fundamentaleren Bedeutung auch als ein Postulat.

als eine von äußeren Einflüssen, von empirischen Motiven aller-art unabhängige Macht angesehen werden können. Das heißt aber nichts anderes, als daß er der Naturkausalität entzogen ist. Der kategorische Imperativ gilt schlechthin und bindet seine Befolgung an keinerlei empirische Einschränkungen. Er fragt nicht nach zufälligen Bedingungen seiner Erfüllung und nimmt keine Rücksicht auf persönliche Bedürfnisse, Stimmungen und Neigungen. Diese Apriorität des Sittengesetzes bedeutet auch hier die Subjektivität seines Ursprungs und äußert sich auch hier in der notwendigen und allgemeinen Geltung seines Inhalts. Du kannst, denn du sollst — sagt Kant im Sinne dieses Postulats der praktischen Vernunft. Wenn ich schlechthin soll, ohne durch den Naturlauf in meiner Pflicht eingeschränkt zu werden, so muß ich auch schlechthin können. Absolutes Sollen setzt absolutes Können voraus, und das letztere ist eben die dem Willen zukommende Freiheit.

Damit ist zugleich gesagt, daß Freiheit nicht Gesetzlosigkeit ist. Kant hatte ja bereits in seiner Erörterung der kosmologischen Antinomien eine Kausalität aus Freiheit der Naturkausalität gegenübergestellt. Die Freiheit ist Autonomie des Willens, indem dieser sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt. Die Möglichkeit einer solchen sich selbst bestimmenden Kraft in uns ist nun durch die in der Erkenntnistheorie vollzogene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich dargetan. Der Wille, welcher den Naturgesetzen und der in ihnen waltenden Kausalität nicht unterworfen ist, kann keine Erscheinung sein, die stets den Bedingungen der möglichen Erfahrung und damit auch der Kategorie der Kausalität gehorcht. So öffnet das Sittengesetz uns den Zugang zu der der Erkenntnis verschlossenen Welt der Dinge an sich. Gibt es ein Sittengesetz, so muß es auch einen freien Willen als Ding an sich geben. Nur so läßt sich auch die unbedingte Beurteilung unseres Gewissens verstehen. Wir lassen uns bei der moralischen Wertung einer Handlung durch keinerlei Entschuldigungen beirren, wir kennen in ihr keine Milderungsgründe. Der sittliche Wille ist gut, der unsittliche schlecht. Diese absolute Qualifikation wäre sinnlos, wenn wir nicht annehmen dürften, daß der menschliche Wille frei ist und somit die volle Verantwortung für seine Entscheidungen trägt. Nicht um das Verstehen, Erklären, Ableiten handelt es sich bei der ethischen Würdigung einer Willenshandlung. Ein

solches Verfahren wäre nur dann gerechtfertigt, wenn wir unser Wollen zur Erscheinung machten und die uns geläufigen Erkenntnisformen darauf anwendeten. Aber derartige Entschuldigungen haben mit der Verantwortlichkeit des Täters für seine Tat nichts zu tun. Wir setzen voraus, daß er trotz allen ablenkenden Motiven und mildernden Umständen imstande war, im Sinne des Sittengesetzes zu entscheiden. Gewiß darf der Wille ebenso, wie jede andere Bewußtseinstatsache, unter die Herrschaft unserer Erkenntnisformen treten und dadurch in einen empirischen Zusammenhang mit den Erscheinungen des inneren Sinnes gebracht werden. Aber von diesem empirischen Willen und Charakter haben wir den intelligiblen Willen und Charakter wohl zu unterscheiden. Nur den letzteren meinen wir, wenn wir von einer Autonomie, einer Freiheit, einer Moral reden. Mit ihm ragen wir hinein in eine intelligible Welt, in das Reich der Vernunftwesen, deren Oberhaupt Gott ist.

Diesem ersten Schritt in die Metaphysik folgen der zweite und dritte mit den Postulaten der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz bildet, wie wir wissen, das oberste Gut. Aber davon ist das höchste Gut zu unterscheiden, das in der Übereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit, zwischen Natur- und Sittengesetz, zwischen Neigung und Pflicht, Sinnlichkeit und Vernunft besteht. Die beiden Welten, denen wir als empirische und als intelligible Wesen angehören, dürfen keine dauernden Gegensätze bilden, sondern müssen irgendwie miteinander vereinbar sein. Wir sind darum bestimmt, Vernunft in der Erfahrung zur Herrschaft zu bringen, wir sollen dem Sittengesetz eine Wirklichkeit in der Welt verschaffen. Damit das möglich sei, muß eine notwendige Verknüpfung zwischen beiden, insbesondere der durch das Sittengesetz geforderten Tugend und der für die Sinnenwesen als Ideal anzuerkennenden Glückseligkeit möglich sein. Eine solche notwendige Verknüpfung kann nur nach dem Verhältnis von Grund und Folge gegeben sein, indem wir entweder die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit oder diese zur Bedingung der Tugend machen. In unserem irdischen Dasein ist aber weder das eine noch das andere der Fall. Die Tugend ist, wie die Erfahrung lehrt, keine selbstverständliche Folge des Glückes, und das Glück pflegt ebensowenig an die Tugend gebunden zu sein. Da es sich nun bei

der Vereinigung dieser beiden Gegensätze um ein Postulat der praktischen Vernunft handelt, so werden wir annehmen dürfen, daß ein solches Ziel in einem anderen, besseren, höheren Dasein sich verwirklichen wird. Eine Unsterblichkeit der Einzelseele ist daher das zweite Postulat der praktischen Vernunft. Damit endlich dieses Postulat sich verwirklichen könne, müssen wir einen gnädigen und allmächtigen Gott annehmen, der die Annäherung an das höchste Gut, an das Ideal der Heiligkeit ermöglicht. So allein erhält unser sittliches Leben seinen Abschluß durch eine entsprechende Weltanschauung. „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen, sondern: es ist durch sie notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen hinreichendes Argument."

Damit wird der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen begründet. Diese mußte sich mit den bloßen Ideen jener transzendenten Gegenstände begnügen und ließ nur deren abstrakte Möglichkeit durch den Hinweis auf unerkennbare Dinge an sich offen. Das Wissen von ihnen wird ersetzt durch den Glauben an sie, d. h. durch den beharrlichen „Grundsatz des Gemütes, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, ob zwar die Möglichkeit desselben, aber ebensowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann". Die diesem Glauben innewohnende Überzeugungskraft ist eine andere als die theoretische Gewißheit, aber von nicht geringerer Stärke und Wirksamkeit. Dem Guten und der ihm entsprechenden höheren Bestimmung wird ein Vorrang im Weltplan zugestanden, ein endlicher Sieg über alle widerstrebenden Tendenzen in Aussicht gestellt. Die Pflichten erscheinen von hier aus zugleich als göttliche Gebote, deren Erfüllung den Eintritt in das Reich Gottes, in ein Reich der Vollkommenheit und Seligkeit eröffnet. So hat Kant auch die Religion von allem Streit um ihre wissenschaftliche Berechtigung losgelöst. Sie ist die Ergänzung

der Sittlichkeit geworden. Hat der Mensch überhaupt ein ernsthaftes Ideal der Lebensgestaltung, so muß er dessen Verwirklichung für möglich halten. Die Summe derjenigen Vorstellungen von der Welt und der Stellung und Bestimmung des Menschen in ihr, die eine Verwirklichung des sittlichen Ideals in den Bereich der Möglichkeit rücken, macht den religiösen Glauben aus. Die Religion, so kann man mit Herrmann sagen, löst dem Menschen das Rätsel seiner sittlichen Weltstellung.

Man kann gegen diese ethische Metaphysik von Kant mancherlei einwenden und hat sie schon oft zum Gegenstande einer mehr oder weniger ablehnenden Kritik gemacht. Ein absolutes Können als Freiheit des Willens ist eine ebenso angreifbare Annahme, wie die Begründung der anderen beiden Postulate in Frage steht. Aber unleugbar hat Kant mit seiner Auffassung der Religion eines der wesentlichsten Momente und Motive derselben zutreffend erfaßt und bestimmt. Als ein Lebensbedürfnis, als das Verlangen nach einer Weltansicht, welche unseren Bestrebungen erst Sinn und Bedeutung verleiht, sind Metaphysik und Religion zu einem guten Teile zu fassen. Gewiß wird man den Versuch machen, Erkenntnis und Glauben weniger streng voneinander zu trennen, als das bei Kant geschieht. Wir werden uns nicht mit der abstrakten Möglichkeit einer solchen Weltanschauung begnügen, sondern sie auch vom Standpunkte der Erkenntnis aus als wahrscheinlich zu rechtfertigen suchen. Immerhin wird der praktische Gesichtspunkt, die Rücksicht auf die Möglichkeit eines vernünftigen Zusammenhangs in unserem Leben, Tun und Treiben den Hauptanstoß zur Ausbildung metaphysischer und religiöser Gedanken geben. Auch bei der Freiheit ist zuzugestehen, daß Kant einer bedeutungsvollen Tatsache zum Ausdruck verholfen hat. Wir sind wirklich bei unseren Entscheidungen in außerordentlichem Maße von dem Naturlauf unabhängig. Was wir einen unbeugsamen Charakter nennen, wäre nicht möglich, wenn die einfache Gesetzmäßigkeit des äußeren und inneren Lebens die unbedingte Herrschaft über unseren Willen hätte. Aber zu einer transzendenten Freiheit, zu einem Dinge an sich, zu einem intelligiblen Willen brauchen wir darum noch nicht zu greifen. Auch empirisch läßt sich die Autonomie des wollenden Subjekts verstehen, und die moderne Psychologie hat sich nicht erfolglos an dem Problem der Willensenergie, der Kausalität des Ich versucht.

11. Das Reich der Zwecke.

Unter den in der Erkenntnistheorie aufgestellten Grundbegriffen des reinen Verstandes fehlt der Zweck, die Zweckmäßigkeit. Für das Gebiet der möglichen Erfahrung hat dieser Begriff keine Allgemeingültigkeit, insofern es vieles in der Natur gibt, was ohne eine teleologische Beurteilung aufgefaßt und verstanden werden kann. Ebenso spielt er in der Mathematik keine Rolle, und die Mechanik, die mathematische Naturwissenschaft, hält sich von dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit möglichst frei. Nun gibt es aber gewisse Naturerscheinungen, die sich nur mit Hilfe des Prinzips der Zweckmäßigkeit vollkommen bestimmen lassen, und das Reich des Geschmacks ist gleichfalls diesem Prinzip in gewissem Sinne unterworfen. Endlich führt die Metaphysik und die Ethik auf eine Anwendung des Zweckgedankens. Wir werden daher in ihm den Schlüssel zu einer ganzen Reihe von Tatsachen und Voraussetzungen finden und ihn als einen weiteren Faktor a priori anzuerkennen haben. In seiner Kritik der Urteilskraft hat Kant zusammenfassend alle Gebiete behandelt, in denen eine teleologische Auffassung oder Beurteilung hervortritt.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urteilskraft als subsumierende Tätigkeit bestimmend. So verhält sie sich z. B., wenn sie eine Naturerscheinung der Kausalität oder der Realität unterordnet, diese Kategorien auf anschauliche Gegenstände anwendet. Ist dagegen das Besondere gegeben, zu dem sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflektierend. Die Zweckmäßigkeit ist nun ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, welches diese gebraucht, um gewisse Zusammenhänge in der Natur unter eine Regel bringen zu können. Aber auch schon in der Anschauung kann eine Zweckmäßigkeit hervorzutreten scheinen. Freilich nicht eine objektive, die den Gegenständen selbst zuzusprechen wäre, aber eine subjektive, die eine Angemessenheit der Gegenstände für

unser Erkenntnisvermögen bedeutet. So haben wir zunächst zwischen einem objektiven und einem subjektiven Zweck zu unterscheiden. Jenen treffen wir an in gewissen Erscheinungen der Natur, diesen finden wir in der ästhetischen Beschaffenheit eines Gegenstandes. Sofern die Vorstellung von einem Objekt unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, die nur von der Form, nicht von der Materie des Gegenstandes abhängt, nennen wir das Objekt für unsere Auffassung zweckmäßig und gefällig oder schön. Das Vermögen, auf Grund solcher durch die bloße Form des Gegenstandes bestimmten, seine Angemessenheit für unsere Erkenntniskräfte ausdrückenden Lust zu urteilen, ist der Geschmack.

Das Interesse Kants haftet überall, wie wir wissen, an dem a priori, nicht an dem a posteriori. Nur wo allgemeine Geltung besteht, ist aber das a priori nach ihm wirksam. Darum gibt es eine Ästhetik für ihn nur als eine Kritik des Geschmacks, der ästhetischen Urteilskraft, d. h. des Vermögens, Urteile über das Schöne oder das Erhabene mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung zu fällen. Die Berechtigung dieses Anspruchs war jedoch im einzelnen nicht nachweisbar, keine wissenschaftliche Tatsache, die eine Anwendung der transzendentalen Methode erlaubt hätte. Im Gegenteil, das bekannte Wort, daß sich über den Geschmack nicht streiten lasse, schien auf individuelles Belieben in diesem Gebiet hinzudeuten. Auch war es bisher nicht gelungen, eine auch nur annähernd so gesetzmäßige Beziehung zwischen Gegenstand und Urteil in der Ästhetik festzustellen, wie sie in der Naturerkenntnis erreicht war. Ja, es konnte sich hier gar nicht um objektive Bestimmungen der Gegenstände handeln. Zwar nennen wir den Gegenstand selbst, das Gebäude oder das Gemälde oder einen Naturausschnitt schön oder erhaben, aber wir meinen damit nicht eine Eigenschaft, die ihnen zukäme, auch wenn sie nicht gefielen oder kontemplativ betrachtet würden, sondern eine Wirkung, die sie auf Wesen ausüben, welche des Gefallens, der Kontemplation fähig sind. Darum blieb, wollte man überhaupt noch von Allgemeingültigkeit bei Geschmacksurteilen reden, hier nur die bescheidenere Aufgabe übrig, die allgemeine Berechtigung eines solchen Anspruchs zu erweisen.

Es ist nach Kant nicht grundlos und sinnwidrig, wenn wir bei den Aussagen: das ist schön, das ist erhaben, nicht

eine rein subjektive, nur für das einzelne erlebende Individuum bestehende Affektion, sondern etwas Allgemeineres und somit für den Gegenstand selbst Charakteristisches auszusprechen meinen. Das ästhetische Urteil ist insofern auch ein synthetisches Urteil a priori. Bezöge es sich auf sinnlich-materiale Bestandteile, wie die Farben oder Töne, brächte es diesen in Raum und Zeit angeschauten Inhalt sinnlicher Erkenntnis in seiner Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit zum Ausdruck, so ließe sich kein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und erhärten. Der ästhetische Genuß ist von dem Sinnengenuß wesentlich verschieden, er ist kein Privatgefühl, das jeder für sich zufällig erfährt, sondern ein Gemütszustand geselliger Art, auf Mitteilung gegründet und zur Mitteilung bestimmt. Indem rein formale Merkmale eines Gegenstandes, wie die Reinheit der Farben und Töne, die Zeichnung in der bildenden Kunst, die Komposition in der Musik ästhetisch beurteilt werden, sind Faktoren von aprioristischer Bedeutung wirksam, die bei jedermann vorauszusetzen sind, und über die eine Verständigung erfolgen kann. Freilich läßt sich nicht allgemein behaupten, daß diese Form gefällt und eine andere mißfällt, daß bestimmte Kompositionen oder Zeichnungen jedermann schön erscheinen müßten, also schlechthin als schön zu gelten hätten. Sofern Kant den einzelnen Geschmacksurteilen selbst eine allgemeine Geltung zuschreiben möchte, ist er zweifellos auf falschem Wege. Nur der Anspruch auf eine solche Geltung kann zu rechtfertigen versucht werden, insofern man das Geschmacksurteil auf Bedingungen gründet, die nicht rein individueller oder zufälliger Natur sind.

Zu diesen Bedingungen gehört nun nicht bloß das, was gefällt, sondern auch die Art seiner Wirkung in uns. Nichts, so sollte man denken, ist subjektiver, individueller, als das Gefühl der Lust und Unlust. Aber sein Auftreten ist wie jede Naturerscheinung an Ursachen gebunden. Sind diese Ursachen von apriorischer Beschaffenheit, so können auch Lust und Unlust zu allgemein geltenden Phänomenen werden. Indem nun Kant annimmt, daß ein Verhältnis der Erkenntniskräfte zueinander durch den ästhetischen Eindruck ausgelöst wird, ein freies, harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Verstand beim Schönen, eine verwickeltere Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft beim Erhabenen, werden auch im ästhetischen Zustande des Genießenden Bedingungen a priori für das Ge-

fallen angegeben. Denn die Erkenntnisvermögen und ihr Verhältnis zueinander sind ja schon in der Erkenntnistheorie als ein Besitz a priori betrachtet worden. Auf diese Weise ist die allgemeine Berechtigung des Anspruchs, den ästhetische Urteile auf allgemeine Geltung erheben, dargetan. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die wir ihnen zuschreiben, wurzeln hier nicht in Begriffen, sondern sind auf eine freie Betätigung der Erkenntnisfunktionen gegründet. Darum bedeuten auch die Geschmacksurteile keine Naturgesetze, sondern nur allgemein mitteilbare Gemütszustände. Nicht also allgemeine Geltung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur allgemeine Mitteilbarkeit haben wir den Geschmacksurteilen und den Eindrücken, die sie bezeichnen, zuzuschreiben.

Hiernach ist es verständlich, daß Kant in seiner Analytik des Schönen hauptsächlich auf solche Merkmale eingeht, welche die hier geschilderte Apriorität der Geschmacksurteile zum Ausdruck bringen. Darin liegt auch die Originalität seiner Leistung auf diesem Gebiet. Wenn er die Lust am Schönen als ein interesseloses Wohlgefallen bezeichnet, so war diese Bestimmung nicht neu — Riedel hatte sie schon vor ihm aufgestellt — und lediglich dazu getroffen, das Schöne von dem Sinnlich-Angenehmen einerseits und von dem Guten und Nützlichen anderseits zu unterscheiden. Denn Interesse schließt für Kant die Lust an der Existenz eines Gegenstandes und damit eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen ein, die dem Gefallen am Schönen vollkommen fehlen. Wenn ferner dem Schönen die bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorstellung eines Zweckes zugeschrieben wird, so fällt das mit der oben angegebenen Gegenüberstellung von subjektiver und objektiver Zweckmäßigkeit zusammen. Auch die Unterscheidung einer freien und einer anhängenden Schönheit wird unter diesem Gesichtspunkte eingeführt. Jene ist eben die auf subjektiver Zweckmäßigkeit beruhende, den Naturobjekten (Blumen, Vögeln u. dgl.), den Zeichnungen, ja der ganzen Musik ohne Text zukommende Schönheit. Die anhängende setzt dagegen die Vollkommenheit des Gegenstandes nach einer gewissen von ihm gefaßten Normalidee voraus, wie bei einem Gebäude oder Menschen, und ist insofern auf eine Art objektiver Zweckmäßigkeit zu beziehen. Auch diese Unterscheidung war nicht neu, sie fällt im wesentlichen mit der von Home getroffenen, einer inneren

und einer relativen Schönheit zusammen. Im übrigen aber bewegen sich die scharfsinnigen Erörterungen in der Analytik des Schönen um die Frage nach der Apriorität und dem durch sie möglichen Anspruch auf allgemeine Geltung.

Der andere Grundbegriff der Ästhetik ist der des Erhabenen. Schönes und Erhabenes stimmen in verschiedenen Merkmalen miteinander überein: für beide gilt, daß sie ohne Interesse gefallen, daß sie auf einer Übereinstimmung der Erkenntniskräfte beruhen und in Einzelurteilen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ausgedrückt werden. Aber während in der Schönheit uns die Begrenzung, die Form der Eindrücke gefällt, erscheint uns als erhaben das Unbegrenzte, die Unform. Das Wohlgefallen gründet sich dort auf die Qualität des Gegenstandes, hier auf seine Quantität. Das Schöne ist eine direkte, aus dem Spiel der Erkenntniskräfte hervorgehende Lust; das Erhabene dagegen enthält eine Mischung von Gefühlen: zunächst Hemmung, Unlust, und dann eine um so stärkere Befreiung der Lebenskräfte von diesem Druck in dem Gedanken an unsere höhere Bestimmung. Ein solches aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl aber ist die Achtung, die uns auch dem Sittengesetz gegenüber erfüllt. Damit hängt es zusammen, daß man zwar Gegenstände an sich schön, aber nicht an sich erhaben nennen kann. Denn ohne das Bewußtsein von der Unendlichkeit, die wir als vernünftige Wesen uns in der Idee vorstellen können, würde ein Gegenstand uns niemals einen erhabenen Eindruck machen.

Es gibt zwei Arten des Erhabenen, das Mathematisch- und das Dynamisch-Erhabene. Jenes ist das über alle Vergleichung Große, dieses das unvergleichlich Kraftvolle. Die Sinne können uns weder das eine noch das andere lehren, sie sind einer solchen Maßbestimmung überhaupt nicht fähig. Nur die Vernunft in uns, die über alle Leistung der Sinne hinausführt, kann die Idee der Unendlichkeit in die Natur legen. Da nun die Einbildungskraft dieser Idee nicht nachkommt, tritt ein Widerstreit zwischen ihr und der Vernunft ein. Die Unzulänglichkeit des sinnlichen Vermögens bringt uns unsere Fähigkeit, Übersinnliches zu erfassen, erst recht zum Bewußtsein. Der Gegenstand, der die Idee der Unendlichkeit und damit das Gefühl unserer Würde als eines Vernunftwesens entstehen läßt, wird dann selbst erhaben genannt. Für das Zustandekommen

der ästhetischen Wirkung des Erhabenen wird deshalb eine Empfänglichkeit der Seele für Ideen und eine gewisse höhere moralische Kultur vorausgesetzt. Da wir jedoch bei jedem Vernunftwesen eine solche Anlage annehmen dürfen, hat auch das Urteil über das Erhabene einen im Prinzip berechtigten Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Die Kunst ist die freie Erzeugung schöner Gegenstände. Darum muß ein Produkt derselben einerseits als ein Werk der Technik, anderseits von allem Zwange der Regel so frei erscheinen, als ob es Natur wäre. Solche Kunstleistungen hervorzubringen, ist nur das Genie befähigt, das Talent, welches der Kunst die Regel gibt. Seine erste Eigenschaft ist die Originalität, die nicht nach Vorbildern arbeitet, seine zweite besteht darin, Musterwerke zu schaffen, von denen man die Kunstregeln abstrahieren kann. Die dabei wirksamen Seelenvermögen sind die Einbildungskraft und der Verstand. Die einzige Disziplin, nach welcher sich das Genie, abgesehen von der technischen Schulung, zu richten hat, ist der Geschmack.

Der Strom dieser Betrachtungen mündet in der praktischen Vernunft, in der Sittlichkeit. Das Schöne ist nach Kant das Symbol des sittlich Guten. Freiheit und Gesetzmäßigkeit stehen bei beiden in Übereinstimmung miteinander, und beide dürfen als allgemeingültige Betätigung des Geistes betrachtet werden. Darum ist die wahre Propädeutik für den Geschmack die Entwickelung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls. Noch enger ist die Beziehung zur Sittlichkeit beim Erhabenen, das für Kant einen offenbaren Vorzug vor dem Schönen besitzt. Dieselbe Stimmung, in die wir durch das Sittengesetz und seine Forderung versetzt werden, erfüllt uns auch bei der Betrachtung erhabener Natureindrücke, und beide wurzeln in der höheren Bestimmung vernünftiger Wesen.

Zur Kritik dieser Theorie sei nur einiges bemerkt. Das einzelne Geschmacksurteil, das dieser oder jener fällt, hat keine allgemeine Geltung und kann sie vernünftigerweise auch nicht beanspruchen. Dagegen sind ästhetische Gesetze denkbar, die unser Gefallen an bestimmte gegenständliche und zuständliche Bedingungen knüpfen. Zwischen Geschmacksurteilen und ästhetischen Gesetzen hat Kant nicht unterschieden und darum, was für die Gesetze gelten konnte, auf jene übertragen. Mit der Apriorität im Sinne der Subjektivität hat aber auch die Geltung

solcher Gesetze nichts zu tun. Sie lassen sich zugleich nicht durch ein freies Spiel der Erkenntniskräfte zureichend erklären, indem sie eine weit genauere und vollständigere Analyse der in Betracht kommenden Faktoren voraussetzen; sie beschränken sich nicht auf die Form, sondern ziehen auch deren Inhalt und das Mitgefühl mit dem Gegenstande, was Kant als Reiz und Rührung gänzlich ablehnt, in ihren Bereich; und sie suchen zwischen Formen, die gefallen, und solchen, die mißfallen, zu unterscheiden und Wertabstufungen innerhalb beider auszudrücken. Immerhin hat Kant durch sein Bestreben, etwas Allgemeingültiges im Geschmack aufzufinden und zu rechtfertigen, dazu beigetragen, daß die Ästhetik als eine Wissenschaft und nicht als eine bloße Summe zufälliger Beobachtungen und willkürlicher Behauptungen aufgefaßt wurde. Daneben hat er das Verdienst, in seiner Kunstlehre den Unterschied zwischen Wissenschaft und Schöpfung, sowie die Freiheit der letzteren von ästhetischen Regeln und Vorschriften nachdrücklich betont zu haben. Die Kunst bildet nach ihm ein Tatsachengebiet, aus dem man ästhetische Gesetzmäßigkeiten zu abstrahieren hat, nicht ein Anwendungsgebiet, das a priori feststehenden ästhetischen Normen und Forderungen zu unterwerfen wäre. So hat er auf die Möglichkeit einer empirischen Ästhetik, die auf das Studium der Kunstleistungen gebaut ist, hingewiesen und damit bedeutungsvolle Aufgaben für diese Wissenschaft anerkannt.

Neben der subjektiven Zweckmäßigkeit, die wir einem Gegenstande zuschreiben, sofern er geeignet ist, die Bedingungen eines Geschmacksurteils bereit zu stellen, gibt es aber auch eine objektive Zweckmäßigkeit, die wir der Natur zuschreiben, sofern gewisse Beziehungen zwischen den Teilen eines Ganzen und diesem selbst hervortreten. Eine teleologische Beurteilung der Erscheinungen betrachtet gewisse Gegenstände so, als wenn ihr Begriff, ihre Idee auf ihre eigene Entstehung und Bildung hinwirkte. Die Erfahrung leitet zur Annahme einer solchen objektiven Zweckmäßigkeit nur bei einem kausalen Verhältnis, in dem die Wirkung noch vor ihrer Realisierung auf die sie hervorrufende Ursache einen Einfluß auszuüben scheint. Mit der relativen Zweckmäßigkeit, die Vorgängen in der leblosen Natur insofern beigelegt wird, als sie sich für die Bedürfnisse lebender Wesen

als tauglich herausstellen, hat die objektive Zweckmäßigkeit, die hier gemeint ist, nichts zu tun. Wenn wir finden, daß das Wachstum von Salzkräutern in der Sandwüste für das Gedeihen von Kamelen förderlich ist, so ist diese Benutzung der Pflanzen durch die Tiere für jene selbst bloß zufällig. Nur dann gilt ein Ding als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist, wenn also die in dasselbe gelegte Zweckmäßigkeit eine innere oder immanente ist.

Nur bei Lebewesen treffen wir empirisch eine derartige Zweckmäßigkeit an. Ein solches Wesen erhält sich selbst als Gattung durch die Fortpflanzung, als Individuum durch Assimilation und Wachstum, in seinen Teilen durch deren wechselseitige Abhängigkeit voneinander. Zweierlei gehört hiernach dazu, daß ein Ding als Naturzweck angesehen werden kann: erstens müssen die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sein, zweitens müssen sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sein. Denn nur durch die Erfüllung der zweiten Bedingung kann die Idee des Ganzen selbsttätig die Form und Verbindung aller Teile bestimmen. In einer Uhr ist zwar ein Teil um des anderen willen, aber nicht durch ihn da. So bringt eine Uhr keine anderen Uhren hervor und bessert sich auch nicht selbst aus. Ein organisiertes Wesen ist eben nicht bloß Maschine, die lediglich bewegende Kraft hat, sondern es enthält eine sich fortpflanzende bildende Kraft, die durch den Mechanismus allein nicht erklärt werden kann. Solche Wesen sind nach keiner Analogie irgendeines uns bekannten physischen Vermögens, ja selbst nicht einmal durch eine genaue Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines immanenten Naturzweckes ist deshalb kein konstitutiver Begriff des Verstandes, der die Entstehung, die Möglichkeit eines Organismus uns verständlich machte. Er ist vielmehr nur ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft und kann als ein solches von der organisierten Natur aus auf ihre Gesamtheit übertragen werden, die dann als ein System nach der Regel der Zwecke erscheint. Wollte man die Zweckmäßigkeit mit der Kausalität auf eine Stufe stellen und sie damit zu einer Bedingung möglicher Erfahrung machen, so würde man in einen Widerstreit des Verstandes mit sich selbst geraten. Denn das Gesetz der Kausalität würde verlangen, daß

alles in der Natur bloß nach der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung vor sich gehe, während das Prinzip der Zweckmäßigkeit davon Ausnahmen fordert und eine neue Art von Kausalität in der Natur einzuführen versucht. Dieser Widerspruch hebt sich ohne weiteres auf, wenn man sich bewußt bleibt, daß die teleologische Auffassung nur ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist. Die Befolgung dieses Prinzips kann die kausale Auffassung der Natur zwar nicht ersetzen, wohl aber ergänzen. Die Unmöglichkeit der Erzeugung von Organismen durch den bloßen Mechanismus der Natur können wir nicht beweisen, weil es in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturgesetze, die sich nur empirisch erkennen lassen, immer noch ein verborgenes, uns unbekanntes geben könnte, das die mechanische Erklärung der Organismen erlaubte. Darum fordert die kritische Vorsicht, die mechanische Ableitung von Naturvorgängen niemals als vollendet anzusehen, sondern in den Versuchen zu einer solchen so weit fortzuschreiten, als die Tatsachen nur immer gestatten. Es läßt sich also dogmatisch nichts über die Unmöglichkeit der Zweckmäßigkeit nach mechanischen Prinzipien ausmachen.

Für unser Urteilsvermögen ist es freilich nach Kant vollkommen gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es sei für Menschen ungereimt zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach mechanischen Gesetzen begreiflich machen werde. Darum kann an der teleologischen Auffassung der Natur auch von kritischen Gesichtspunkten aus festgehalten werden. Sie führt uns zugleich mit innerer Konsequenz zu einer Theologie, zu der Annahme eines absichtlich in der Natur wirkenden Gottes. Wir müssen die Welt auf Grund der empirisch festzustellenden Zweckmäßigkeit nach den Gesetzen unserer Erkenntnis so denken, als wenn sie von einer obersten Ursache, einem verständigen Wesen geschaffen wäre. Das bedeutet nicht die dogmatische Lehre, daß die Welt von Gott geschaffen sei, sondern nur ein Prinzip, das wir bei der Beurteilung der Natur anzuwenden uns veranlaßt sehen. Für die menschlichen Bedürfnisse ist damit auch völlig genug getan.

Wenn man nun die teleologische Auffassung auf die ganze Natur ausdehnt, so muß man einen letzten Zweck derselben annehmen. Dieser kann nicht in dem Menschen schlechthin gegeben sein, vor allem nicht in seiner Glückseligkeit, um deren willen der Mensch nicht wohl von der Natur hervorgebracht sein kann. Nur in der Kultur, in der Zweckmäßigkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken läßt sich ein letzter Zweck der Natur finden. Ein Wesen, das sich von der Natur emanzipieren kann, autonom handelt, sich selbst Zwecke setzt und dadurch zugleich auf die Natur einwirkt, nur ein solches Wesen kann als letzter Zweck der Naturentwickelung gelten. Dieser letzte Zweck ist mit dem Endzweck nicht zu verwechseln. Die Natur hat keinen Endzweck, wohl aber kann der Mensch einen solchen haben und kann der Mensch ein solcher für den Urheber der Welt sein. Wenn wir bedenken, daß nur die Sittlichkeit den Charakter eines absoluten Wertes hat, der nicht als Mittel zur Erreichung eines ihm übergeordneten Zweckes angesehen werden kann, so werden wir nur in dem moralischen Menschen, in seinem guten Willen einen Endzweck finden können. Nicht das Erkenntnisvermögen verleiht dem Menschen einen alles überragenden Wert. Sonst müßte man annehmen, daß die gesamte Natur sich dazu gestaltet und entwickelt, um von jemand betrachtet zu werden. Aber auch von dem Gefühl der Lust kann man nicht behaupten, daß um seinetwillen der Mensch existiere und hervorgebracht worden sei, da nicht das Glück schlechthin seinen Wert in sich trägt, sondern von der Würdigkeit, es zu verdienen, abhängig ist. Mit Rücksicht auf einen solchen Endzweck läßt sich allein ein moralischer Beweis für das Dasein Gottes führen, wie wir ihn im vorigen Abschnitt kurz skizziert haben. Die bloße Physikotheologie kann uns zwar den Schöpfer der Welt als ein Oberhaupt im Reiche der Zwecke und als ein verständiges Wesen lehren, aber keine genauere Charakteristik von ihm geben, weil sie über den Endzweck der Schöpfung nichts auszusagen vermag. Erst die Ethikotheologie füllt diese Lücke aus, indem sie uns dieses Urwesen als allwissend, allmächtig, allgütig und zugleich gerecht usw. denken läßt, damit es als die adäquate Ursache für die Entstehung jenes Endzweckes vorgestellt werden kann.

Freilich gelangen die Naturanlagen des Menschen und die Absichten des Schöpfers in dem einzelnen Individuum nicht zur

Vollendung. Nur in der Gattung, in der Menschheit können sie sich verwirklichen, „in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen“. Das Mittel des Fortschrittes ist dabei ein Antagonismus der Völker und Staaten, der schließlich zu einer besten Staatsverfassung, zu einer wahren Republik, in der ein Staatenbund den ewigen Frieden sichert, führen wird. An diesem Ziel der geschichtlichen Entwickelung werden Recht und Moral zusammenfallen, weil Gesinnung und Handlung übereinstimmen, und wird die Gleichheit vor dem Gesetz vollkommen erreicht sein. Die Geschichte erscheint von hier aus als die Geschichte der Freiheit, des unter dem Sittengesetz stehenden Willens. Sie hört damit zugleich auf, ein einfaches Naturgeschehen zu sein, sie wird eine Leistung des vernünftigen Menschen selbst. „Wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizungen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen“, er ist dazu bestimmt, „tätig, im Kampfe mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.“

Das Reich der Zwecke umklammert hiernach das Reich der wirkenden Ursachen und nimmt es in sich auf. Der Mechanismus ist, wie bereits Aristoteles und Leibniz gelehrt hatten, nur ein Mittel zur Erreichung einer zweckmäßigen Ordnung geworden. Kants kritische Teleologie, die als einen bloßen Grundsatz unserer Beurteilung faßt, was jene dogmatischen Philosophen ohne weiteres auf die Natur selbst übertragen hatten, ist für die Wissenschaft ein wertvoller Ausbau seiner Prinzipienlehre. Doch muß es Verwunderung erregen, daß Kant bei seiner entschiedenen Anerkennung und Würdigung von Naturzwecken die naheliegende Erklärung derselben durch die Wirkung psychischer Ursachen gar nicht erwähnt. Wenn er gelegentlich den Hylozoismus als eine realistische Theorie der Zweckmäßigkeit bespricht und abweist, so versteht er darunter eine andere als die hier angegebene Erklärungsweise. Darum werden wir keineswegs mit derselben Leichtigkeit wie Kant von der empirischen Zweckmäßigkeit der Lebewesen aus zu einem teleologischen Beweise für das Dasein Gottes gelangen können. Die Ausdehnung der Zweckbetrachtung auf die gesamte Natur muß vielmehr aus dieser selbst gerechtfertigt werden und darf nicht als eine selbstverständliche Folgerung aus der beschränkten empirischen Verwirklichung von Naturzwecken im Reiche der Organismen auftreten.

Die Stufenordnung von dem Schein der Zweckmäßigkeit in der ästhetischen Beurteilung bis zu der höchsten und klarsten Form derselben in der Realisierung moralischer Zwecke ergibt eine außerordentlich wichtige Erweiterung der Kantischen Lehre. Man darf sagen, daß die Zweckmäßigkeit die eigentliche Brücke schlägt zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft. Sie dient uns in der Wissenschaft und erfüllt damit eine Aufgabe der Erkenntnis, und sie ist zugleich die natürliche Form unseres Wollens und Handelns. So bildet die Kritik der Urteilskraft die Einheit der Erkenntnistheorie und der Ethik, der Kritik der reinen Vernunft und der praktischen Vernunft. Sie ist der Abschluß des ganzen Systems. Darum schließen wir auch mit der Darlegung ihres Inhaltes die Wiedergabe von Kants Lehren. Prinzipiell Weiterführendes haben die sonst noch in Betracht kommenden späteren Schriften Kants nicht mehr gebracht. Der Versuch, einen Übergang von der Erkenntnistheorie zur empirischen Naturwissenschaft zu finden, hätte eine Ergänzung der nur auf das a priori, nicht auf das a posteriori zugeschnittenen Philosophie herbeiführen können. Aber es ist bei dem bloßen Versuch geblieben, und die Kräfte des alternden Kant reichten nicht mehr aus, um dieser großen Aufgabe gerecht zu werden. So bleibt uns nur noch übrig das Ende seines Lebens darzustellen und uns seine Persönlichkeit zu vergegenwärtigen.

---

12. Das Lebensende.

Überblickt man die reiche literarische Tätigkeit seit dem Jahre 1781, so wird man nicht nur die Genauigkeit des Planes bewundern müssen, in dem alles nacheinander folgte und ausgearbeitet wurde, sondern auch die Abgeschlossenheit und Pünktlichkeit begreifen, die für das Ende von Kants Leben charakteristisch geworden ist. Während der Magisterjahre hat sich Kant einer lebhaften Geselligkeit, wie es scheint, hingegeben. Hamann wenigstens schreibt im Jahre 1764 an einen gemeinsamen Bekannten, daß Kant durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen sei. Das ist später ganz anders geworden. Seine Arbeit ließ ihm dazu keine Zeit mehr, sie veranlaßte ihn, auch manches von seiner Berufstätigkeit aufzugeben. So hat Kant die Stellung eines Bibliothekars bald nach seiner Ernennung zum ordentlichen Professor niedergelegt. Außerdem verminderte er die Zahl seiner Vorlesungen und schränkte die Fächer, die er in ihnen behandelte, etwas ein. Dazu kam die Rücksicht auf seine wankende Gesundheit, von der er selbst sagte, daß sie seit Jahren in einem Zustande sei, der anderen viel zu klagen geben würde, während er nur daran denke, ihn sich zu erhalten. So flossen die Tage äußerlich gleichförmiger für ihn dahin und waren doch von einem großen geistigen Reichtum erfüllt.

Als 1778 eine Professur in Halle frei wurde, trug sie ihm der Minister von Zedlitz unter glänzenden Bedingungen wiederholt an. Aber Kant konnte sich nicht entschließen, seine Vaterstadt zu verlassen und sich in neue Verhältnisse einzuleben. Dafür wurde sein Gehalt erhöht und ihm sogar eine besondere Zulage gewährt, mit der er ein Einkommen von ungefähr 700 Talern bezog. Im Jahre 1783 kaufte er sich ein Haus, das er seitdem bis zu seinem Tode besessen und bewohnt hat. Es existiert seit dem Jahre 1893 nicht mehr. Bald darauf gründete er auch einen eigenen Haushalt, in dem er täglich von einigen Mittagsgästen, höchstens fünf, besucht zu werden pflegte. In seiner Anthropologie zitiert er zustimmend den Ausspruch, daß die Zahl der Gäste nicht geringer als die der

Grazien und nicht größer als die der Musen sein dürfe. Mit der größten Pünktlichkeit verlief jetzt der Tag: um 5 Uhr pflegte er aufzustehen, von 7 bis 9 oder von 8 bis 10 seine Vorlesungen zu halten und in der Zeit von 9 bis 1 seine Hauptarbeit zu leisten. An der Mittagstafel liebte er 2 bis 3 Stunden in angeregter Unterhaltung zu verweilen. Danach wurde ein Spaziergang unternommen, nach dem die Königsberger, wie erzählt wird, ihre Uhr stellen konnten. Den Beschluß bildete die Meditation und leichtere Lektüre. Um 10 Uhr ging er schlafen. Unterbrechungen in dieser Tageseinteilung, die ihm aufgenötigt wurden, sind ihm unangenehm gewesen. Die Ferien, die eine Veränderung in diese einfache Lebensweise hätten bringen können, waren damals kurz, und Reisen unternahm er nicht. Er ist, wie man weiß, seit seiner Hauslehrerzeit nicht mehr über die engste Umgebung seiner Vaterstadt hinausgekommen.

Briefe, die doch sonst in seinem Zeitalter mit Vorliebe geschrieben wurden, sind seine Sache nicht gewesen. Namentlich liebte er es nicht, seine Ideen in Briefen auseinanderzusetzen und so gewissermaßen in Einfällen zu verzetteln. Selbst im Gespräch hat er nur dann schwierigere philosophische Probleme berührt und behandelt, wenn er auf ein tieferes und gereifteres Verständnis gestoßen war. Darum trugen auch seine Vorlesungen einen ganz anderen Charakter als seine Werke. Ich lese nicht für die Genies, erklärte er öfter seinen Zuhörern, denn sie brechen sich nach ihrer Natur selbst die Bahn; nicht für die Dummen, denn sie sind nicht der Mühe wert; aber für die, welche in der Mitte stehen und für ihren künftigen Beruf gebildet sein wollen. Nicht Philosophie wollte er lehren, sondern zu eigenem Nachdenken über philosophische Fragen anleiten. Trotzdem erscheint uns Kant, soweit sich nach den vorhandenen Vorlesungsnachschriften urteilen läßt, hier viel dogmatischer, als in seinen Schriften. Die Schilderung, welche Herder, der Anfang der sechziger Jahre bei Kant hörte, von ihm gegeben hat, liefert ein anschauliches und schönes Bild seiner Dozententätigkeit: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die Fröhlichkeit und Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebaute Stirne war der Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen

Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebote, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang."

Dieses gelehrte Stilleben, das ganz dazu eingerichtet war, möglichst viel arbeiten zu können, erlitt eine herbe Störung durch einen Konflikt mit der Staatsregiernng. Im Oktober 1794 erging an Kant eine Kabinettsordre, die von dem damaligen Minister Wöllner die Gegenzeichnung empfangen hatte. Darin hieß es: „Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buche „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Bessern versehen, da Ihr selbst einsehen müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt." Zugleich wurden sämtliche philosophische und theologische Dozenten der Königsberger Universität einzeln verpflichtet, einen Revers zu unterschreiben, laut welchem sie keine Vorlesungen über Kants Religionslehre halten durften.

Diese Roheit des Eingreifens in die Lehrfreiheit hat Kant auf das tiefste erschüttert. Sie war nur durch einen völligen Systemwechsel möglich geworden. Der Minister von Zedlitz, der große Mitarbeiter Friedrichs II., war einer der wärmsten Verehrer von Kant und seiner Philosophie gewesen. Er studierte Nachschriften seiner Vorlesungen, die er sich verschafft hatte, und schrieb an Kant wahrhaft liebenswürdige, von höchster Achtung und Bewunderung zeugende Briefe. Kant hat sich ihm dadurch dankbar erwiesen, daß er ihm seine Kritik der reinen Vernunft in einem edel gehaltenen Widmungsschreiben dedizierte. Als Friedrich der Große 1786 starb, folgte ihm sein Neffe Friedrich Wilhelm II. auf den Thron, ein weichlicher, genußliebender, geistig

und körperlich schwächlicher und zur Frömmelei geneigter Fürst. Zedlitz ging bereits 1788 und wurde durch den Prediger Wöllner ersetzt, der bald einen unerträglichen Glaubenszwang für die Pfarrer, theologischen Kandidaten und Lehrer einführte, indem er vorschrieb, woran sie sich in Glaubenssachen strikte zu halten hätten.

Im Zusammenhang damit wurde eine kleinliche Zensur aufgerichtet, der sich das inländische Schrifttum unterziehen mußte. Die Kreaturen, die zur Ausführung und Unterstützung solcher Absichten herangezogen wurden, waren orthodoxe Prediger, die als Berater ein unheilvolles Überwachungs- und Verfolgungssystem in Tätigkeit treten ließen. Schon 1791 trug der eine von ihnen unmittelbar beim Könige darauf an, daß man Kant das fernere Schreiben überhaupt untersagen solle. Dazu kam die Furcht vor der in Deutschland damals verbreiteten inneren Teilnahme an der französischen Revolution. Diese wurde anfangs von allen fortgeschrittenen Geistern als eine große Erscheinung, die der Humanität und dem Fortschritt diene, gepriesen. Auch Kant sah in ihr ursprünglich ein Zeugnis für die unaufhaltsame Macht sittlicher Ideen. Der Kampf für die Freiheit gegen den Zwang, für die Autonomie gegen die Heteronomie und Autorität, für die Gleichheit vor dem Gesetz gegen die Ungerechtigkeit und Willkür der damals herrschenden Justiz schien des Gelingens würdig zu sein. Aber gerade dieses offenkundige Interesse an der französischen Revolution war den Gewalthabern in Preußen verdächtig und gefährlich vorgekommen.

Kant war der Umschlag in der Stellung der Regierung nicht entgangen. Er hat wiederholt gegen ihre Anschauungen sich ausgesprochen. Als er im Jahre 1791 eine Abhandlung über die Versuche einer Theodicee erscheinen ließ, erklärte er darin offen, daß der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt sei, alle Behauptungen und Lehren zu prüfen, ehe er sich ihnen unterwerfe, damit die Achtung vor ihnen nicht erheuchelt, sondern aufrichtig sei. Zugleich wird hier Hiob als eine historische Stütze für die Ansicht herangezogen, daß der Glaube auf die Moralität zu gründen ist. Hierzu bemerkte dann Kant, Hiob würde wahrscheinlich vor jedem Gericht „dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition ... oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit ... ein schlimmes Schicksal erfahren haben". Aber den unmittelbaren Anstoß zum Einschreiten gab nicht diese Abhandlung, sondern zunächst die Tat-

sache, daß das Buch über die Religion trotz des Verbots der Berliner Zensur auf Grund einer Zulassung der Jenaer Fakultät 1793 in erster und bereits ein Jahr darauf in zweiter Auflage erschienen war. Schon im März 1794 schreibt Friedrich Wilhelm II. an Wöllner: „Mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen.“ Wöllner wollte milder verfahren, der König selbst aber trieb zu schärferem Eingriff. Daß dieser nicht schon 1793 erfolgte, lag an der Ablenkung durch den Krieg mit Frankreich. Dazu kam ein Aufsatz von Kant über das Ende aller Dinge. Als er diese Arbeit dem Herausgeber der Berliner Monatsschrift schickte, schrieb er: „ich eile, ... Ihnen die versprochene Abhandlung zu übersenden, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerei eintritt.... Ich danke für die mir erteilte Nachricht und überzeugt, jederzeit gewissenhaft und gesetzmäßig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen.... Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren noch übrig bleibt; um das sorgenfrei zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen.“

Offenbar hatte Kant genauere Nachrichten über die in Berlin gegen ihn herrschende Stimmung erhalten. Trotzdem und obgleich er Amtsentsetzung voraussah, ließ er seinen Aufsatz drucken, in welchem sich ein entschiedener Protest gegen das neue Kirchenregiment ausgesprochen findet. Wo das Christentum, heißt es da unter anderem, von einer gebieterischen Autorität vorgeschrieben und verlangt wird, da verliert es seine Liebenswürdigkeit gänzlich, die ihm ursprünglich innewohnt. Denn der Stifter des Christentums hat nicht in der Qualität eines Befehlshabers, sondern in der eines Menschenfreundes zu den Menschen geredet, und es ist widersinnig, von einer Pflicht, die man jemand aufzwingt, zu verlangen, daß sie gern getan werde. Diese Abhandlung erschien im Sommer 1794, und das Reskript der Staatsregierung erfolgte im Oktober desselben Jahres.

Kant hat sich gegen die darin enthaltenen Vorwürfe in würdiger und klarer Form verantwortet. Als Lehrer der Jugend habe er sich nie in die Beurteilung der Heiligen Schrift und des Christentums eingemischt noch einmischen können. Er müsse ja Vorlesungen nach Lehrbüchern, die genehmigt seien, halten. Aber auch als Volkslehrer, d. h. in seinen Schriften, habe er sich nicht gegen die landesväterlichen Absichten vergehen können.

Denn sein Buch über die Religion sei für das große Publikum ein unverständliches, verschlossenes, wovon das Volk keine Notiz nehme, und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten. Die Fakultäten aber seien frei nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urteilen. Doch auch dem Inhalte nach biete sein Buch keinen Anlaß zu solchem Tadel. Denn die hier dargelegte Zusammenstellung des Christentums mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben sei die beste und dauerhafteste Lobrede desselben, weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete Christentum immer wieder hergestellt worden sei und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden könne. An diese Rechtfertigung schließt sich der Verzicht auf alle ferneren öffentlichen Äußerungen über Religion. Ich halte für das sicherste, so sagt er, als Ew. Königlichen Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde. Kant bekannte späterhin selbst, er habe den Ausdruck „Ew. Königlichen Majestät" aus Vorsicht gewählt, um nicht der Freiheit seines Urteils auf immer, sondern nur zu Lebzeiten dieses Königs entsagen zu müssen.

Man hat über diese Handlungsweise Kants vielfach ein ungünstiges Urteil gefällt, sie wenigstens als schwächlich oder ängstlich bezeichnet. Aber dagegen ist doch folgendes geltend zu machen. Erstlich hätte Kant nicht weiter über Religion schreiben und lehren können, ohne gerade der Forderung des Reskripts zuwider zu handeln. Denn seine Ansichten konnte er ihr nicht anpassen. In seinem Nachlaß fand sich ein Zettel, der von seinen Kämpfen in dieser Sache Kunde gibt: Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht. Zweitens hatte Kant schon vorher wiederholt sich darüber ausgesprochen, daß er jeden Widerstand gegen die Staatsgewalt mißbillige, möge derselbe nun in Tat oder Wort erfolgen. Gehorsam war für ihn des Bürgers höchste Pflicht. Mit der Wahrhaftigkeit, der höheren sittlichen Aufgabe, war sie nur durch Schweigen zu vereinen. Darum sagte er wiederholt, daß dasjenige, was man sage, wahr sein müsse, daß man aber nicht alles, was wahr sei, zu sagen brauche. Die Pflicht der

Wahrhaftigkeit sei nicht gleichbedeutend mit der der Offenherzigkeit, die es nicht gebe.

Drittens war Kants Gesundheit eine schwache und wankende und seine Lebensaufgabe nicht der Protest gegen eine ungerechte Behandlung, die ihm persönlich widerfuhr, sondern die wichtigere der Vollendung seiner schriftstellerischen Arbeit. Wiederholt klagte er in dieser Zeit über seine Gebrechlichkeit, seine Unfähigkeit zu anhaltender Forschung. Die Metaphysik der Sitten und der Natur als Abschluß des Systems lag ihm am Herzen. Jene hat er noch herausgegeben, diese hat ihn in den letzten Jahren seines Lebens unausgesetzt aber fruchtlos beschäftigt. Viertens war er ja selbst auf Amtsentsetzung, auf das Ende seiner Schriftstellerei gefaßt gewesen, als er seinen Aufsatz über das Ende aller Dinge drucken ließ. J. H. Campe in Hamburg hatte ihm bereits für diesen Fall sein Haus als Zuflucht angeboten. In Helmstädt bemühte man sich im Sommer 1794 ernstlich, den großen Mann für die Universität zu gewinnen. Man kann ihm daher nicht nachsagen, daß er sich vor der Eventualität einer solchen Disziplinarstrafe bei etwaiger Renitenz gefürchtet habe. Aber durch Widerstand und Weigerung die Amtsentsetzung selbst zu provozieren, widersprach nicht nur seinen Grundsätzen, sondern hätte ihm auch nichts geholfen. Denn in Preußen hätte es damals, wo die öffentliche Meinung nur wenig entwickelt war, keine sonderliche Aufregung darüber gegeben. Es wäre bei der Maßregelung eines einzelnen geblieben. Auf dem von ihm gewählten Wege konnte Kant sich doch noch einige Wirksamkeit in den gewohnten Verhältnissen retten.

Endlich hat er sich ja nicht eigentlich unterworfen, der Forderung jener Kabinettsordre nicht entsprochen, sondern er ist nur der Gewalt, die die Obrigkeit über ihn hatte, ausgewichen. Er schwieg in Vorlesungen und Schriften, was man gar nicht von ihm verlangt hatte. Er hat weder widerrufen noch die Richtigkeit der gegen ihn erhobenen Vorwürfe anerkannt, noch eine Reinigung seiner Schriften von anstößigen Stellen vornehmen lassen. Das Versprechen, weiterhin über Religion, weder schriftlich noch mündlich, in der Öffentlichkeit etwas zu äußern, hat er freiwillig gegeben und dadurch sein Gewissen mit der Forderung der Staatsgewalt in Einklang gebracht. Wäre Widerruf oder Änderung seiner Ansichten oder Berichtigung seiner Schriften von ihm verlangt worden, so hätte er sich gewiß nie und

nimmer gefügt, sondern wäre in „fortgesetzter Renitenz" verharrt. Als Friedrich Wilhelm II. im November 1797 starb, hat sich Kant auch nicht mehr an sein Versprechen gebunden gefühlt, sondern in der geistreichen Schrift „Der Streit der Fakultäten" scharf und offen die Unterdrückung verworfen, die das Wöllnersche Religionsedikt herbeigeführt hatte.

Es berührt eigentümlich, in der Berliner Siegesallee Friedrich Wilhelm II., das Bild geckenhafter Beschränktheit und unbeherrschter Sinnlichkeit, mit Kant an einem Denkmal verbunden zu sehen, den König in voller Gestalt auf dem Postament, eine unrühmliche Episode preußischer Geschichte, den großen Philosophen als Büste bescheiden über dem Halbrund der hinteren Marmorwand emporragend. Jener, ohne Verdienst, durch das bloße Recht der Geburt auf einen hohen Platz gestellt, ein lichtscheuer Feind geistigen Fortschritts, der das rollende Rad der Weltgeschichte zum Stillstande oder zur Gegenbewegung bringen will — und Kant, der Handwerkerssohn, der sich zum König im Reiche der Wissenschaft aus eigener Kraft emporgearbeitet hatte, und dessen Erleuchtungen auch uns noch Helligkeit und Wärme spenden, ein Mann, der in uns noch so lebendig ist, daß der kalte Stein an ihn nicht zu erinnern braucht, der ein starkes und segensreiches Ferment in der geistigen Entwickelung bis auf unsere Tage gewesen ist! Und nun bedenke man, was gerade unter und durch Friedrich Wilhelm II. dieser Kant erleiden mußte, der jetzt gut genug dazu ist, seine Regierungszeit zu verherrlichen. Der einzige in dieser Galerie, der zu Kant gehörte, war Friedrich der Große. Ja, es gibt eine Behandlung der Weltgeschichte ad usum delphini zuweilen sogar in Form von Denkmälern.

Kants letzte Jahre sind ein unaufhaltsamer Verfall der körperlichen und geistigen Kräfte. Sein Gedächtnis, sonst sehr zuverlässig und umfassend, versagte immer mehr, Lebensüberdruß und Teilnahmlosigkeit stellten sich ein. An einem Sonntag, den 12. Februar 1804, erlosch sein Leben. Ein Biograph sagt davon: „Sein Tod war ein Aufhören des Lebens und nicht ein gewaltsamer Akt der Natur." „Sein Körper war so ausgetrocknet, daß er selbst bei den Ärzten allgemeines Staunen erregte, die kaum jemals einen so abgezehrten Leichnam gesehen zu haben vermeinten." Die Nachricht von seinem Tode machte einen unbeschreiblichen Eindruck. Ein überaus großer Leichenzug, der ihm die letzte Ehre erwies, legte dafür ein wahrnehmbares Zeugnis ab.

13. Die Persönlichkeit.

Versuchen wir zum Schlusse ein Bild von der Persönlichkeit des Mannes zu entwerfen, dessen Leben und Lehre wir auf den vorausgehenden Seiten geschildert haben!

Kant hatte einen schwächlichen **Körper** und war kaum von mittlerer Größe. Seine Brust war sehr flach und geradezu eingebogen, wie man noch heute auf einigen Bildnissen, die uns von ihm erhalten sind, sehen kann. An seinem nicht sehr großen Kopfe fiel die breite und gewölbte Stirn und das strahlende blaue Auge auf. Seine Haare waren blond, die Gesichtsfarbe frisch, alle Sinne bis in sein Alter von besonderer Schärfe und Feinheit; seine Stimme war schwach, hielt aber eine bedeutende Anstrengung aus. Dieser Körper wurde durch den Geist in hohem Maße beherrscht und geleitet. Über die Fähigkeit seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden, hat **Kant** sich selbst in einer besonderen kleinen Abhandlung ausgesprochen, die ein denkwürdiges Zeichen seiner Energie und Beharrlichkeit genannt werden darf. Durch die größte Regelmäßigkeit und Einfachheit der Lebensgewohnheiten hielt er sich aufrecht, wußte er eine ernstliche Krankheit zu vermeiden. Sein ganzes Leben war in den späteren Jahrzehnten unter eine leitende Idee getreten, der er alles unterordnete und dienstbar machte. Diese leitende Idee war seine Arbeit, sein philosophischer Beruf.

Daß seine **Phantasie** von beträchtlicher Lebhaftigkeit und Gestaltungskraft, wenigstens auf dem Gebiete der Gesichtsvorstellung, gewesen sein muß, geht vor allem aus seiner Fähigkeit hervor, auf Grund bloßer Berichte anschauliche Bilder von Ländern und Völkern zu entwerfen. Seine Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie haben dafür das sprechendste Zeugnis abgelegt. Naturwissenschaftliche und medizinische Schriften, namentlich aber Reisebeschreibungen waren seine Lieblingslektüre, die er während der Erholungszeit genoß. Als er einst im Kolleg den Bau der Westminsterbrücke genauer geschildert

hatte, fragte ihn nachher ein englischer Zuhörer, wann er in London gewesen und ob er sich der Architektur besonders gewidmet habe. Vermöge der Phantasie war er auch imstande, seinem Denken und Philosophieren durch treffende Vergleiche und anziehende Bilder gelegentlich größeres Leben zu verleihen. Vielleicht ist die Neigung, alle Gedanken ins Anschauliche zu übersetzen, eine individualpsychologische Grundlage für seine Theorie gewesen, daß die Begriffe bloße Formen seien, die nur durch Anschauung einen Inhalt gewinnen könnten.

Auch sein Gedächtnis war von außergewöhnlicher Leistungsfähigkeit. Bis in sein hohes Alter hinein konnte er zahlreiche Zitate aus lateinischen und deutschen Schriften wiedergeben. Zu dieser Leistung eines mehr mechanisch arbeitenden gesellte sich ein ganz hervorragendes logisches Gedächtnis. Bei seinen Vorlesungen gebrauchte er vorschriftsmäßig Textbücher, wie die Vernunftlehre von Meier, die Metaphysik von Baumgarten. Die von ihm benutzten Handexemplare versah er mit einer Fülle von Notizen und Stichworten, nach denen er seine Vorträge gestaltete. Ihre Verwertung setzte voraus, daß Kant den ganzen Gedankengang beherrschte und sich in den vielen und nicht immer sorgfältig geordneten Details leicht zurecht zu finden wußte. Seine Werke durchdachte er völlig, bevor er an die endgültige Niederschrift ging. Während der inneren Arbeit an einem Problem aber wurden viele Zettel mit Einzelausführungen bedeckt, die dann später in das Ganze hineingearbeitet wurden. Der Nachlaß des Gedächtnisses wurde von Kant selbst in den letzten Jahren seines Lebens besonders schmerzlich empfunden.

Sein Verstand im weiteren Sinne des Wortes war von jener seltenen Beschaffenheit, vermöge deren nicht nur das Abstrakte, Rationale, Begriffliche, sondern auch das Empirische, Konkrete, Anschauliche erfolgreich behandelt werden kann. Wie die naturwissenschaftlichen Abhandlungen zeigen, fehlt es ihm nicht an der Gabe zu beobachten, einzelne Tatsachen zu analysieren und zu kombinieren. Seine allgemeinen philosophischen Schriften aber tragen zugleich das Gepräge eines mit den schwierigsten Problemen der Erkenntnistheorie und Metaphysik in Meisterschaft ringenden Denkens. Neben der Analyse und Kombination tritt uns hier noch besonders ein architektonischer, systematischer Geist entgegen, der seine Gedanken genau einteilt und dabei nach einer Harmonie der Einteilungsgesichtspunkte strebt. Einen

wahrhaft schöpferischen Scharfsinn hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft bewährt, die zweifellos als das bedeutendste und inhaltsreichste aller seiner Werke zu gelten hat. Eine neue Fragestellung und eine Fülle neuer Bestimmungen treten uns hier entgegen. Dies oder jenes war vorbereitet, das Ganze ist von einer großartigen Originalität. Aber auch seine Ethik und Ästhetik begründen diese Disziplinen in eigenartiger und selbständiger Weise.

Dabei ist es wirklich nicht nur Neuheit der Worte, die den Anschein der Ursprünglichkeit eines selbstschöpferischen Vermögens erweckt, sondern der Standpunkt und seine Durchführung sind von imponierender Neuheit. Darum ist Kant niemals bloß Kritiker. Er gehört nicht zu jenen unfruchtbaren Geistern, die nur in Anlehnung an das, was andere geschaffen, in der Berichtigung von Einzelheiten in fremder literarischer Arbeit einen Ausgangspunkt für ihre eigene Tätigkeit gewinnen. Seine Kritik ergibt sich vielmehr aus seiner Position, und diese ist überall aus einer selbständigen Prüfung und Erwägung des Tatbestandes hervorgegangen. Wie in der Erkenntnistheorie die Tatsache der Wissenschaft die Anwendung seiner transzendentalen Methode ermöglicht, so wird in der Ethik das Sittengesetz, das wirkliche sittliche Verhalten, in der Ästhetik das Schöne und das Erhabene und in der Teleologie die Zweckmäßigkeit der Natur analysiert. So dringt er auch in seinen Vorlesungen darauf, daß man sich erst ein gründliches „historisches" Wissen anlege, bevor man philosophiere. Dabei versteht er im Sprachgebrauche seiner Zeit unter historischem Wissen das Wissen von Tatsachen der Natur und des Geistes, so daß die Geschichte nur als ein Gebiet innerhalb dieses Bereiches gilt. Daraus ist auch seine Vorliebe für solche Fächer, wie die physische Geographie und die Anthropologie, zu erklären. Er wollte stets in lebendigem Kontakt mit der Einzelwissenschaft bleiben, die Philosophie nicht von diesem sie befruchtenden Boden losreißen. Die Philosophen müssen nach seiner Ansicht bei den Mathematikern und Naturforschern zuerst in die Schule gehen, bevor sie ihr besonderes Gebiet anzubauen unternehmen.

Diese Haltung Kants wird auch durch eine schon oben (S. 135) zitierte Mitteilung von Herder bestätigt. „Mit eben dem Geist", so fährt dieser nach den angeführten Sätzen fort, „mit dem er Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius,

Hume prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer wieder zurück auf die unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit." So war Kant durch eine Achtung vor der Methode und den Ergebnissen der Einzelwissenschaften ausgezeichnet, die so mancher unter seinen großen Nachfolgern nicht besaß.

Neben dem subtilen Scharfsinn, den Kant in der Kritik und in der Analyse der Probleme zu entfalten wußte, hat er aber auch einen Tiefsinn gezeigt, der seine spekulative Kraft außer Frage stellt. Der Gegensatz der Erscheinung und des Dinges an sich, der sinnlichen und der intellektuellen Anschauung, des empirischen und des intelligiblen Charakters, sowie die Prinzipienlehre mit ihrer bedeutungsvollen Umformung der Ideen bieten dafür große Beispiele dar. Und als ein klassischer Denker erweist er sich durch die Tatsache, daß er so vielen Generationen etwas zu sein und zu geben vermocht hat. Die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken gestattete eine große Verschiedenheit der Auffassungen und Beurteilungen. Was Schopenhauer an ihm bewunderte, war mit den Einsichten, die Herbart von ihm zu rühmen hatte, nicht identisch, und selbst einander nahestehende Philosophen, wie Fichte und Schelling, hatten zu ihm nicht dasselbe Verhältnis. Seine Philosophie gleicht darin den großen Kunstwerken, die sich nicht ausschöpfen lassen, sondern von neuen Beobachtern immer wieder als neue Offenbarung empfunden und beurteilt werden.

Alles, was wir bisher erwähnt haben, reicht noch nicht an die Tiefe der Persönlichkeit, des Charakters heran. Es sind Außenwerke, weil Gaben der Natur. Nur die Art, wie diese Gaben benutzt werden, ist von einer unmittelbaren Bedeutung für den Charakter. Mit der Frage nach Gemüt und Willen erst treten wir in das Innerste von Kants Wesen ein. Sein

Gemüt wird von seinen Freunden übereinstimmend ein wahrhaft kindliches genannt. Das äußerte sich in der frischen Empfänglichkeit für die Eindrücke der Außenwelt, in der jeder vornehmen Blasiertheit baren Genußfähigkeit, sowie in der Reinheit und Lauterkeit seines Gefühls und in dem natürlichen und warmen Vertrauen, das er seinen Mitmenschen entgegenbrachte. Eine ungekünstelte Achtung vor der fremden Persönlichkeit hob und veredelte den Verkehr mit anderen, und seine ungesuchte Bescheidenheit machte ihn zu einer liebenswürdigen Erscheinung. Die Haupttendenz dieser Gemütsart war eine lebhafte Empfindung für das Allgemeinmenschliche. Sein Temperament mochte einen Grundton von Melancholie in sich bergen, hat es aber durch ein glückliches Gleichmaß der Seelenkräfte und durch volle Selbstbeherrschung zu einer heiteren Stimmung gebracht.

Schon hier verrät sich, daß gewisse Eigenschaften das Ergebnis einer auf sie gerichteten Willenstätigkeit waren. In der Tat sind die Energie und Ausdauer bei Kant besonders groß gewesen. Davon zeugt die peinliche Ordnung der Lebensweise, die unablässige Regelung seiner Verhältnisse und Aufgaben, die Unterordnung aller Absichten und Handlungen unter eine oberste Norm, die Pflicht. In dieser Stärke des Willens, in dieser Festigkeit des Charakters wurzeln die mit den hohen Geistesgaben gewonnenen Erfolge. Sie machen seine Persönlichkeit zu jener bewunderungswürdigen Verkörperung sittlicher Ideale, die uns als eine ins Leben übersetzte Ethik erscheint.

Diese war aber auch der Kern und Stern seines Daseins, das Zentrum, von dem aus Denken und Empfinden, Wollen und Handeln ihre leitenden Gesichtspunkte empfingen. Der Primat der praktischen Vernunft hat seine Persönlichkeit erfüllt und bestimmt. Das Leben ist ihm nicht ein zufälliges Geschick, sondern eine ernste Aufgabe, die nur durch ein System der Mittel und Zwecke wirklich gelöst werden kann. So wird jeder Einzelheit ihre eigentümliche Leistung zugeteilt nach Maßgabe ihrer Bedeutung für den beherrschenden Sinn des Ganzen.

Kant ist ein Lebenskünstler in seiner Art gewesen. Er hat, wie sich aus Briefen und aus Äußerungen in der Anthropologie z. B. ergibt, auch gleichgültige, unwesentliche Seiten und Erfahrungen des Lebens durch Regeln und Grundsätze zu ordnen gesucht. Er selbst spricht in seiner Ethik von Klugheits- und Geschicklichkeitslehren, die zwar nur eine untergeordnete

Bedeutung haben, aber eine nicht zu verachtende Rolle in unserem Leben spielen. Dadurch hat seine Lebenskunst einen strengen Stil erhalten, dessen gerade, gesetzmäßige Linien eine ästhetisch ungefällige Starrheit und Unverrückbarkeit atmen. Er gehört ganz und gar nicht zu den schönen Seelen, die selbst gefallen oder Gefallendes erfahren wollen, und er verurteilt scharf die „Genieschwünge" derer, die für sich eine besondere Moral beanspruchen. Nicht nur seinem schwächlichen, schmerzenden Körper ringt er die Leistungen ab, die zur Erfüllung der großen Aufgabe seines Daseins notwendig sind, er lenkt auch seinen Geist in Anstrengung und Erholung, in der schweren Gedankenarbeit und in der leichten Unterhaltung seinem Ziele entgegen.

Es ist eine kümmerliche und verständnislose Art zu urteilen, wenn man Kant wegen dieser Architektonik seines Lebens, die übrigens erst in den späteren Jahrzehnten ausgebildet worden ist, einen Pedanten oder gar einen Philister und Spießbürger nennt. Denn die Pedanterie beruht auf der Neigung zu einer an sich gleichgültigen Regelmäßigkeit des Handelns, auf einer blind gewordenen Anerkennung der Einförmigkeit als solcher. Sie ist die Lebensweise, von der es heißen kann, daß der Buchstabe tötet. Aber bei Kant hat es nie an dem lebendig machenden Geiste gefehlt, solange er bei vollen Kräften war. Die Gleichförmigkeit ist ja für ihn nur Mittel zum Zweck und zweifellos notwendiges Mittel gewesen. Zu einem Reformator der Philosophie gehört eben mehr als ein geistreicher Witz oder ein glücklicher Einfall. Dazu bedarf es ausdauernder, gewissenhafter, unermüdlicher Arbeit, und diese kann in einem bunten, mannigfach hin und her geworfenen Leben nicht gedeihen. Die Ruhe und die Regel sind hierfür die unentbehrlichen Bedingungen. An einem Spießbürger und Philister aber verurteilen wir die Beschränktheit, die alles mit einer, mit der eigenen Elle mißt, die sich ihren Horizont durch ein Hochgebirge von Vorurteilen einengt. Solche Art ist Kant allezeit fremd geblieben. Dafür zeugt schon die Mannigfaltigkeit seines Verkehrs. Zu seinen intimen Freunden, mit denen er fast täglich zusammenkam, gehörten nicht nur Kollegen und Schüler, sondern auch der geistreiche Schriftsteller von Hippel, der liebenswürdige Kriegsrat Scheffner, der wackere englische Kaufmann Green, der zerfahrene Magus des Nordens Hamann u. a. Schranken des Standes und der Nationalität hat er nie anerkannt.

Aber auch seine politische Auffassung war von der Tendenz des Spießbürgertums gänzlich verschieden. Er war ein ausgesprochener Vertreter des Liberalismus, nicht aus schablonenhafter Verehrung einer freiheitlichen Verfassung, sondern auf Grund einer tiefen ethischen Überzeugung. Wie für ihn selbst nicht das Belieben oder Gebieten anderer, sondern nur das eigene Gewissen, das eigene sittliche Urteil, die Bedeutung eines höchsten Richters über Gut und Böse besaß, so maß er auch jedem anderen, jeder fremden Persönlichkeit die Fähigkeit bei, ihre Geschicke zu leiten, ihren Grundsätzen zu folgen. Seinen eigenen stark ausgeprägten Unabhängigkeitssinn übertrug er auch auf seine Mitmenschen. Darum sympathisierte er mit den Amerikanern, als sie sich von der englischen Oberherrschaft befreiten, und mit der französischen Revolution, weil sie in ihrer Deklaration der Menschenrechte das Allgemeinmenschliche gegen die Sonderinteressen bestimmter Parteien und Stände schützte. Darum entzündeten die aufreizenden revolutionären Lehren eines Rousseau über die Erziehung und die Bedeutung der Kultur in ihm ein so großes Feuer ursprünglicher Teilnahme und Zustimmung. Schon die mehrfach gekennzeichnete Vielseitigkeit seiner Interessen, die natürliche Empfänglichkeit für alles Große, Neue zeigt, daß nicht die stumpfe Macht der Gewohnheit, sondern ganz andere Kräfte und Gesetze bei Kant als maßgebende Instanzen für die Ausbildung aller seiner Maximen gewaltet haben.

Kant ist deshalb auch nie ein Freund von Halbheiten oder Kompromissen gewesen. Was er tun mußte, tat er ganz. Auch in den Ämtern, die ihm lästig waren, weil sie seine Zeit mehr, als ihm lieb sein konnte, beschränkten, in der wiederholten Vertretung des Dekanats und des Rektorats hat er seine Pflicht vollauf getan und sich die Achtung und Anerkennung seiner Kollegen erworben. Dazu gehört auch die ihn auszeichnende unbestechliche Wahrheitsliebe und die strenge Rechtlichkeit seines sich nichts abhandelnden Charakters. Aber damit verband sich zugleich ein weitherziges Verständnis für andere Lebensart und Lebensauffassung. Welch große Nachsicht bewies er gegen seinen Diener Lampe, der ihm wiederholt durch Trunksucht und Unverschämtheit lästig geworden war! Alle seine Freunde rühmen, daß er es vortrefflich verstanden habe, sie in der unbefangensten und objektivsten Teilnahme zu beraten und auf ihre Sorgen und Fragen einzugehen.

Die ästhetische Empfänglichkeit trat gegen den ethischen Sinn erheblich zurück. Wie sehr er das Schöne in Natur und Kunst zu würdigen wußte, zeigen besonders seine im Jahre 1764 erschienenen, während eines Ferienaufenthalts in einer Forstei niedergeschriebenen Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen. Aber wichtiger als das Schöne ist ihm das Erhabene. Schon jenes erhält im letzten Grunde seinen Wert dadurch bestimmt, daß es als ein Symbol des Sittlich-Guten erscheint. Für das Erhabene ist geradezu eine unmittelbare Beteiligung ethischer Anlagen und Ideen erforderlich. Das Erhabene kann nur von dem genossen werden, der ein gewisses Maß sittlicher Kultur sein eigen nennt. Diese Verwandtschaft des erhabenen Eindrucks mit der Sittlichkeit hat ihn Kant vorzugsweise wert gemacht.

In religiöser Beziehung war Kant eine echt und tief empfindende Natur, ohne kirchlich fromm zu sein. Auch hier ist das Sittliche der bestimmende Inhalt gewesen. Die Religion ist für Kant die Form, unter der wir uns das Moralische allgemeingültig denken. Gott und Unsterblichkeit sind praktische Postulate, die uns allein die überragende Bedeutung und die wachsende Herrschaft sittlicher Bestrebungen in der Welt garantieren. Aller äußere Schein, alles Werkheiligtum war ihm auch hier verhaßt, und er zögerte und scheute sich nicht, den Buchstaben der religiösen Überlieferung preiszugeben, wenn er sich nicht vergeistigen und vor dem höchsten Forum, der praktischen Vernunft, rechtfertigen ließ.

Fassen wir alle diese einzelnen Züge zusammen, so stehen wir vor einem hehren Bilde einfacher Größe. Kant selbst sagt einmal in einem merkwürdigen Selbstbekenntnis, das er Moses Mendelssohn brieflich ausdrückt: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größte Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen wird.“ Und in der

Tat, sein ganzes Leben legt Zeugnis ab von der Richtigkeit dieser seiner Worte.

Aber Kant steht auch vor uns als eine lebendige Verwirklichung seiner Philosophie. Wie er die ganze Natur so gern ein System nach der Regel der Zwecke nannte, so hat er auch sich selbst und seine täglichen Verrichtungen zu einem solchen System gestaltet. Wie er die einzelne Erfahrung als eine bloße Zufälligkeit, die auch anders sein könne, erkenntnistheoretisch gering schätzte, so hat er auch in seinen Handlungen nichts Zufälliges dulden wollen, sondern sich an eine durchgehende Gesetzmäßigkeit gebunden. Wie ihm die Sinnlichkeit als das trübende Medium erschien, welches die Erkenntnis der Dinge an sich selbst vereitle, so wurde sie ihm persönlich zu einer Gefahr für alle Sittlichkeit, der man nur dadurch entgehen könne, daß man den vernünftigen Willen zum Alleinherrscher in allen praktischen Angelegenheiten mache. So ist es ihm gelungen, ein Ganzes zu werden, zu leben wie er lehrte und zu lehren wie er lebte.

Die Lebenskraft von Gedanken messen wir an der Größe der Wirkungen, die sie geübt haben. Diese Wirkungen können augenblicklich erfolgen und ein Tagesereignis werden. Dann ist der Gedanke, der solche Kreise um sich gezogen, ein Ausdruck für starke, aber spezifische Bedürfnisse der Zeit, in der er entstand. Sein Leben ist ein intensives, aber geschichtlich eng begrenztes. Als Christ. Wolff sein umfassendes System des menschlichen Wissens erbaute, da gab er seinen Zeitgenossen die Philosophie, die sie brauchten und wünschten. Er wurde der deutsche Philosoph für ein paar Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts. Trotzdem ist er bald zu einer rein geschichtlichen Größe geworden. Man würdigt ihn auf Grund der ausgebreiteten Wirksamkeit, die er geübt hat, aber für uns bedeutet er nichts mehr. Er hat aufgehört, eine aktuelle geistige Potenz zu sein, er wird nicht mehr gelesen und studiert. Wir sehen in ihm den Typus jener Aufklärungsphilosophie, die über alle Untiefen bequeme Brücken zu bauen weiß, die uns die erreichte Einsicht geordnet darzulegen, aber keine neuen Aufgaben und Wege zu entdecken versteht, die für alle Fragen vernünftige Antworten, für alle Pro-

bleme fertige Lösungen bereit stellt. Mit dem Auftauchen neuer Tatsachen und Ideen ist ihre Lebensuhr abgelaufen. Die Entwickelung der Wissenschaft schreitet dann mit unbarmherziger Eile über sie hinweg.

Neben solchen Berühmtheiten des Tages gibt es im Reiche des Gedankens sodann die dunkeln, ahnungsvollen Philosophen, die in schwer dahinfließender Rede ihre Weisheit verkünden. Sie wandeln auf einsamen Pfaden nach unbekannten, geheimnisvollen Zielen. Sie gleichen den Weissagern und Propheten der Religionsgeschichte. Nur wenigen beschaulichen, kongenialen Naturen werden sie verständlich; die große Menge, die sie verachten, geht unberührt an ihnen vorüber. Aber indem sie an ewige Probleme die suchende Hand legen und eigentümliche Ideen voll fesselnder Undurchsichtigkeit erzeugen, bleibt ihre Wirksamkeit nicht auf ihre Zeit beschränkt, sondern zieht sich wie ein dünner, nie versiegender Wasserstreifen durch wechselnde Gefilde. Wer von der gleichen Sehnsucht nach dem Ergründen des Unergründlichen erfaßt wird, greift nach ihnen und versenkt sich mit ehrfurchtsvollen Schauern in ihre mystische Tiefe. Heraklit und Plotin, Böhme und Hamann haben durch Jahrhunderte hindurch eine kleine, aber treue Gemeinde gefunden, die sich von allem allzu Klaren und Trivialen vornehm abwendet und das Unbeschreibliche in Gleichnissen und Bildern für sich zum Ereignis werden läßt.

Zwischen diesen beiden Klassen von Philosophen finden wir die größten, lebenskräftigsten, die an Tiefsinn nicht hinter den Mystikern zurückstehen und an Nüchternheit und Schärfe des Verstandes mit den Aufklärern wetteifern, die Originalität mit wissenschaftlicher Form und Begründung vereinen. Sie überragen und überleben ihre Zeit und gewinnen zugleich einen weiteren Kreis. Ihre Wirksamkeit kann durch zufällige Tagesinteressen und Strömungen verdeckt oder geschmälert werden, bricht aber immer wieder siegreich durch, kraft der seltenen Eigenart ihres Forschens und der Tragweite und Vielseitigkeit ihrer Ideen. Es ist ihnen gelungen, den Schleier, der die Wahrheit unseren Blicken verhüllt, ein wenig zu lüften und dem Denken eine neue Wendung zu geben. Einiges von dem, was sie erstrebt und errungen, wird bald zum Gemeingut der Gebildeten. Anderes bleibt auf eine kleine Schar von Adepten beschränkt. Sie veralten nicht, sondern werden zu typischen Vertretern

bleibender Richtungen des Denkens. Sie entfesseln Kommentare und Diskussionen, man ist genötigt, zu ihnen zurückzukehren und ihre Lehren an der Quelle zu studieren, und ihre Saat trägt tausendfältige Frucht.

Daß Kant zu diesen größten, zu den Klassikern der Philosophie im engeren und strengeren Sinne des Wortes gehört, unterliegt keinem Zweifel bei denen, die unbefangen genug sind, seine Leistungen an objektiven Maßstäben prüfen zu können. So hat der Philosoph von Königsberg auch uns noch viel zu sagen. Wir setzen uns heute noch mit ihm auseinander und suchen bei ihm die Lösung für manches uns gegenwärtig beschäftigende Rätsel. Aber das bedeutet nicht sklavische Nachfolge oder ungeschichtliche Umdeutung seiner Worte und Lehren, nicht eine blinde Anerkennung seiner Autorität. Vielmehr werden wir auch in ihm nur eine typische Darstellung gewisser Seiten der Erkenntnis und des Wollens finden. Wir sehen in Kant vor allem eine wissenschaftlich-persönliche Einheit von drei Momenten: der Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit, der Autonomie des Erkennens und Wollens und dem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen. Was aus diesen Elementen geworden, bleibt bewunderungswürdig groß auch in seiner Unvollkommenheit. Wenn selbst der ganze „Stoff" seines Wesens und seiner Lehre vergänglich und zufällig sein sollte, so wird doch wenigstens seine „Form" eine von aller Zeitlichkeit unabhängige Voraussetzung, ein wahrhaft „regulatives Prinzip" auch für unsere, für alle menschlichen Bemühungen werden und bleiben können. So mag der Geist seiner vorsichtigen, ehrlichen und gründlichen Arbeit allezeit auch unser Streben und Forschen beseelen, so mag das Ideal seiner schlichten, kraftvollen und treuen Pflichterfüllung stets auch unserem Wirken und Handeln voranleuchten!

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

